

ترجم الحق الإبراهيمي والإمام المنصور خزانة الوحيه للحسين كتاب الالبانة لأب الحسن المكي

ضميم الإلبانة

لمحمد غنيم العلي
٩٧

رسالة في الذخيرة
١٠٤٤

ضميم الإلبانة
١٠٤٤

ومن يوتي الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا *

هذا

كتاب الذخيرة

للعامة علاء الدين علي الطوسي المتوفى سنة سبع وثمانين
وثمانمائة الذي أمره السلطان محمد خان العثماني الفاتح أن
يصنف كتابا للحكمة بين الثقات للامام الغزالي
وبين الحكماء فكتب هذا الكتاب في ستة أشهر
واعطاه السلطان محمد خان عشرة آلاف
درهم من كشف الظنون لمخصا

الطبعة الاولى * 4612

بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند
بجيدرا باد الله كن عمرها الله الى أقصى الزمان

5647

Süleymaniye	
İsim	57000
Yardı	
Enf	
1035/1-7	



بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا مفردا بالازلية والقدم * ويا مفيض الكون على من انسم بسمة
العدم * يا من النوال والجود شانه * ووجود الحوادث حجتة ويرهانه
وافاضة الكمالات على الممكنات رحمة واحسانه * وتصريفها في الاحوال
والاطوار قدرته وسلطانه * نحمدك تحميدا كثيرا * ونمجذك تمجيدا
كثيرا * على ما كرمتنا باجلال الالك * وخصصتنا بافضل نعمائك * وخلصتنا
من مهاوي الجهالة والضلالة بلطفك وعطائك وفضلك وبهائك * حيث
لخصت لنا طريق معرفتك على لسان انبيائك * وذكرك تابان المهدي هو المقتدي
بهدي اولئك * وفطر تنا على فطرة نهدي بها الى سوا الطريق * وجعلتنا على
سبل سلوك مناهج التحقيق * وذلك بان مننت علينا بنور من انوارك نهدي
به في التفكير اسرار ملكك وملكوتك * وتوصل به الى الاطلاع على

آثار عزتك وجبروتك * فسبحانك ما منع سلطانك * وما ارفع شانك *
وما انفع امتنانك * لانحصى ثناء عليك * ولا نهدي الاعتراف بالعجز اليك *
ثم نتحف صلات صلواتنا في جلواتنا وخلواتنا الى نحيك وحيبك *
وصفيك ونحيبك * افضل الرسل * وموضع السيل * ومبعد من ساعدتهم
السعادة من المهالك * ومنفذ من واقفهم التوفيق الى قصد المسالك *
الذي اكرمه الله الى ان اخذ منه افضل الملائك * صلى الله عليه صلوة متوافرة
متواترة لانتفاء لاعدادها * ولانتفاء لامدادها * وعلى جميع اخوانه
من النبيين * وعلى آله الطاهرين * واعوانه واتباعه من الصديقين
والشهداء وصالحى المؤمنين الى يوم الدين * وبعد * فان جملة الآراء
تطابقت وجملة العقلاء تواطأت على ان لا سعادة للانسان وراه معرفة
مولاه قدر مقدوره * وحسب منشوره بما عليه من نعوت كماله وصفات
جلاله * ولا سبيل اليها الا بالتأمل في مخلوقاته * والتفكير في مصنوعاته *
ولكنه مهوى سميق بعيد المرام * قد هلك فيه ممن سلك اقوام * وبحر عميق
مواج * فاض ممن خاض فيه افواج * فلا يرجى لكل سائح فيه الوصول
الى المامن والمناص * ولا يظن لكل سائح فيه السلامة والخلص * اذا لامور الالهية
عويصات تنابى ان تستقل بادراكها عقول البشر * ومعضلات لا يتأتى ان يتوصل
اليها بمجرد الفكر والنظر * ولهذا تحزبوا فيها احزابا * وصاروا للاراء المتخالفة اصحابا
فمن ناج فازر بمبتغاه * وهالك جاير (١) بغصة هواه * فمنهم من لا يوبه بحالهم *
(١) جائر اي مائل عن الحق * ولا يوبه اي لا يبالى به ولا يلتفت اليه ١٢ مجمع

ولا يعتنى بهم لخافة مقامهم * لكن معظمهم وهم المتسمون بالفلاسفة
قد تعمقوا في النظر والاستدلال * وجعلوا العقل في حقائق الامور وان
كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق مدركا بالاستقلال * ولم يفتوا
الى ما نطق به الوحي الصريح * مع ان ما يخالفه ليس مقضى النظر الصحيح *
فلما ازلوا في بعض المواضع عن الصراط المستقيم * وضلوا عن الطريق
القويم * فاسسوا مباني اصولا * ووضعوا ابوابا وفصولا * مخالفة لما تطابقت
عليه انظار الملمين * وتوافقت عليه اقوال النبيين * وقد يقع لبعض طلاب
العلم الناظرين في اقوالهم في بادي النظر وميادي الفكر تردد بلا ميلان
الى صحة ما رتبوه وقطعته * وصدق ما فرغوا عليه وحقيقته * فلهذا اهتم
ائمة الدين الذين عن عقائد المؤمنين بنقل مذاهبيهم والتبيين على مواقع
الخطا في دلائلهم ومطالبهم * ولما شرفني الله تعالى بمجدة العلماء * ويسر لي
الاطلاع على بعض حقائق كلام الازكياء * ووفقني بعنايته على ان كلام اي
الحزبين احق * وبالقبول والاتباع اولى واخلاق * كان برهة من الزمان
يتلجلج في صدري ويتخالج في قلبي ان اكتب في المسائل الالهية وما يتعلق
بها بعض ما تقر لي وتحقق عندي لعله يكون وسيلة الى رضى مولاي
وذخرا الى اخراى واولاي * ولكنه كان يعوقني عن ذلك عدوان
زمانى الذى لا تشكى منه الا الى ربي وليتنى اذرى لما يصنع بي ما ذا جرى
وذنبى * وهكذا كان يفنى الايام وكنت ابقى محروما عن هذا المرام الى
ان اشار الى مولانا مولى الثقلين مالك ملوك الخافقين سلطان سلاطين

العالم المقيد برتبة رقيه ولاة الامم قانع سنخ الكفار بالهبة المتينة
والراى الرزين * قانع عرق الاشراى بالشوكة المكنة والفكر الرصين
عتاة الولاة لانجراهم عن سميت طاعته غياة اذلا * وعراة الرعاة لانجراهم
في سبط عيود يته سرة اجلاء * ملا الله العالم علما واما بيمانته وبركاته
وواسع فيه امانا واما ناسكياته وحركاته * لطيف الله المحض لاهل التوحيد
والايمان * قهر الله التجب على ارباب الشرك والظلمان * المحقق لاسرار نص
ان الله يامر بالعدل والاحسان * خليفة الرحمن صاحب الزمان السلطان ابن
السلطان والحاقان ابن الخاقان ابو الفتح محمد بن مراد خان * لازالت الاقدار كما
هي الآن * على طبق ما يراه * ووفق ما يرضاه الى آخر الدوران * وابد الله
تعالى لواء خلافته معقودا بالسيود * وربط اطراف خيام سلطنته باوتاد
الجلود * وهذا دعاء اهل الايمان قاطبة في القيام والعود والركوع
والسجود * ومثل هذا الدعاء عند الملك المعبود غير مر دود * واشارته
العالية نافذة في مشارق الارض ومغاربها * وماضية في اقاصى الاقطار وافاتها
ان انظر في الرسالة المسماة (بتهافت الفلاسة) التى القها الامام الهام
قدوة الائمة العظام مرشد طوائف الانام حجة الاسلام العالم الربانى *
شيخنا الصمد ابى ابو حامد محمد بن محمد الغزالى رحمه الله تعالى واكتب على
اسلوبه ما يسنخ لي ويظهر عندي في كلام الفريقين وقواعد الطريقين من
جهات التضعيف والترجيح والايصال والصحيح * وانى لمثلى رتبة ان
احكم بين هؤلاء المراجعين * ولكن لما كان الامر واجب الانباع * وبما لا رخصة

شرعوا عقلا ان لا يطاع * تجاذب ايا الاقدام والاحجام * وتجاوب عزما
التسوية والاقام * فرائتي اقدم رجلا واوخر اخرى - اتردد بين الامرين
ايها اخرى - حتى امرت بلسان الالهام * لا كهم من الاوهام * ان اتبع النص
القاطع - الناطق بان امثال حكم اولى الامر لطاعة الله ورسوله رديف وتابع
فلاح لي ان لا فلاح الا بالاثمار للامر الاعلى - وانه الواجب الاقدم
واللازم الاولي * فاستخرت وشرعت فيه مع وهن البني * وضعف القوي *
وتوزع البال - وتشتت الحال - لاسباب لا ابوح الا بواحد منها هو اني كنت
اذ ذاك متجاوزا منتصف العشر التي هي معترك المنايا * وفاقه رقاب البرايا *
متربقا وقناوقتا وصول رسول الرب اما بشيرا او نذيرا * واي خطباهون
من هذا المن كان يخطر العاقبة خيرا * فاعجلني الوقت عن الاستقصاء في
الكلام * وairاد كل ما يتعلق بما اضعه من المباحث على التمام - من النقض
والابرار - والهدم والاحكام - فوافقت طريقة الامام المرشد في الاصل
لكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق والبحث - او بما هو شريطة المناظرة
والبحث - فان التقليد في امثال هذا من مزاله الجدو سفالة البحث - فاقصرت
على ايراد ما تحقق عندي وقرر لدي - وانضح لي وزال خفاؤه علي - مما في
كلام القلاسفة من الضعف والاختلال - او بما هو مظنة الاشتباه
والاشكال - فان المناظرة معهم مفيدة - والمباحثة معهم غير بعيدة - اذ ليس
لهم تعويل الاعلى المقدمات العقلية - وتخرج الاعلى الانظار الفكرية - فاذا
نقطعو اعن اتمام واحد من الامرين فقد اضمح ما اوردوه بالكلية - واما

ارباب الملة فلم في اكثر الالهيات دلائل تقية قطعية - لا مجال للقدح فيها
اذ هي وان كانت ايضا مبنية على انظار العقل - حيث لا يمكن ثبوت صدق
المنقول عنه الا بالعقل - ولا بد منه لكن براهين صدقه صارت من الوضوح
الى حيث لم يبق الافتقار الى الحاجة مع منكرها بالمقاولة باللسان - بل المقاتلة
معه بالسيف والسنان - فلي نقد يرزاهم في انظارهم - والخاصهم في افكارهم
لا يتطرق خلل الى مطالبهم التي شدد اركانها وشيد بنيناها - بقوا طم
المعجزات - وسوا طع اليينات - وشرطت على نفسي عند ما شرعت في هذا
الخطب الخطير والامر الكبير ان لا اثبت في هذا الكتاب - الا ما ثبت
عندي بالقطع انه الحق والصواب - وان لا اورد في معرض الاعتراض
الاما كان في الواقع موقعا للاشكال والارتياب - وان لا اجيب داعي
العصب اذا داعاني الى الجور والاعتساف - وان لا اميل بشي من المقضيات
عن جادة الانصاف - وسألت الله تعالى متضرعا مبتهلا متخشعا منذ لا العون
بالتوفيق على الاتمام - والصون عن الخطاء والخلل في الفهم والكلام
ولما تم بعناية الله تعالى منطويا على النكت السرية - ومحتويا على المباحث
السنية - صدق رجائي ان يكون نافعا لي في الاولى والاخرى - فسموت
به نغرا وسميته ذخرا - ورتبت مقصوده كالاصل على عشرين مجلدا وردا
فيها المسائل الموردة ثم من غير تغيير في اصولها الا يسيرا - ولكن جعلت
بين سوق الكلام في الاثبات والرد عنها ثم بونا بعيدا وبقا كثيرا - والله المستعان
على كل ما يهول - وهو حسي ونعم المسؤل - ولتمهد قبل الخوض في مقصود

الكلام مقدمة نافلة في الوصول الى المرام دافعة لكثير من تشاوش الاوهام
وهي ان الوهاب الحكيم عز شأنه اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة وباطنة
جسمانية ونفسانية يترتب على كل منها نوع من الآثار ويتم بها ما لا بد منه ويهتد
او يفيد في حصول اغراضه وما ينبغي في نشأته الاولى والاخرى ولكنه جلت
قدرته اقتضت حكمته ان لا يبلغ قد هذه القوى مبلغا يترتب عليها جميع
مضرات تلك الآثار بل يقصر عن نهاياتها فلا قوته البصرية تقي بابصار كل ما يمكن
ان يبصر ولا قوته السمعية بسماع كل ما يمكن ان يسمع ولا قوته الجذبية بجذب
كل ما يهواه ولا قوته الدفعية بدفع كل ما لا يرضاه الى غير ذلك من قواه فقوته
الادراكية ايضا اعنى عقله وان كانت اتم قواه واقواها ليس من شأنها ان تدرك
حقائق جميع الاشياء واحوالها حتى الامور الالهية اذ راك قطعيا لا يبقى معه
ارتباب اصلا كيف والفلاسفة الذين يدعون انهم علموا غوامض الالهيات
باستدلال العقل وينعمون ان معتقد انهم تلك يقينية وان كانوا اذكباء اجلاء
قد عجزوا عن تحقيق ما هموا في اغيظهم ومشاهد ابصارهم وهو الجسم المحسوس
حتى اختلفوا في حقيقته فذهب جمهورهم الى ان اصل تركيبه من الهوى والصورة
وذهب عظيمهم الذي هو افلاطون الى انه ليس في الاجسام هوى وصورة بل
الاجسام التي ليست مركبة من اجسام مختلفة الطبائع وهي اركان العالم
كالماء والنار مثلا اشياء بسيطة في هذه المتصلات كما هي عند الحس وسائر
الاجسام السفلية مركبة من العناصر الاربعة المشهورة وذهب ذمقراطيس
الى ان الاركان مركبة من اجزاء بالفعل هي اجسام صغار صلبة غير

فقدمة نافلة في الوصول الى المرام

قابلية للانقسام بل لهم في حقيقة النفس اختلاف كثير بحيث لا يسع تفصيله
الامجاد كبيروا استدلال كل واحد على مذهبه بما هو ليس بقطعي وابطال
دليل غيره فلم انهم ما قدروا على معرفة شئ من الاجسام معرفة تامة
مؤيلة للاشتباه ولا على معرفة تقسم التي هي اقرب الاشياء منهم فمن كان
مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته ولا حقيقة بنية باخذها بيده وينظر اليها
اليها بعينه ويبدل غاية جهده في التفكير فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف
يظن هو بنفسه او غيره به انه قد وقف باستقلال عقله واستبداد فكره
وقوافطها على اسرار احوال الصانع ذي العزة والجبروت واحاط
احاطة تامة بدقائق الملك والملوك وكثيرا ما يظهر شخص نازل المرتبة
في الفطنة والذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن يلعبون باللعب غرائب صور
يقضى منها العجب وتخيروا في كيفية خالها العقول ولا يتيسر لاحد بمجرذ الفكر
الى حقيقتها الوصول اف عجائب شان الله تعالى وصفاته وغرائب مصنوعات
صارت اهون مراسا من تمويه هذا العاجز الدليل كلافان بعضا منها وان كان
مما يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا يهتدى فيه الى سواء السبيل
الا المؤيد من الملك الجليل بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة الدالة
على صدقه في اقواله ورشده في افعاله فان هذا هو المتمسك الوثيق
وبان يوثقه العاقل للاعتصام به حقيق والمنكر لظهورها من الانبياء ولدلائها
على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب معه خلق واما ما يورد المستبدون
بالعقل فيما يخالف قطعيات الشرايع ويدعون انها دلائل قطعية فهي غير مسلمة لهم فان

الوهم في الالهيات من احم قوي للعقل بحيث تشبه كثيرا احكامه باحكامه
ويتعسر جدا التمييز بينها ولا تخلص عن هذا الا بالرجوع الى ذلك المتمسك
الوثيق . وليس له سوى ذلك طريق . ومن اقتحم البحر الخضم بدون
السفينة فهو لا بد غريق . ولقد انصف من الفلاسفة من قال لا سبيل
في الالهيات الى اليقين . وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاولى .
ونقل هذا عن فاضلهم ارسطو فان الدلائل التي اوردناها على اصول معتقداتهم
المخالفة لليقينيات الدينية وادعوا انها قطعيات وجوه الخلل فيها ظاهرة
كما ستقف عليها بعون الله تعالى وانما وقعوا فيها وقعوا لانهم ادعوا من عند الله
العزيز الحكيم فضل ذكاء . وفطنة حتى تسرهم استنباط علوم يقينية
لا شبهة فيها بمجرد افكارهم وانظار عقولهم مثل الهندسيات والحسابيات
وما ينتمى اليها والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا في ذلك واجملوا وفاقوا
ولا قوا بان يفضلوا ويعتقدوا فلم يشكروا هذه النعمة الجزيلة وجعلوها
وبالاعلى انفسهم فاعجبوا بآرائهم وعقولهم فخذاهم ذلك الى ان ينعدوا
حدود ما يجب للعقل ان لا يتعداه ويتصد والم لا ينبغي للبشر ان يتعداه
كما يشير اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى . والذكاء وان هو شي
لا بد للانسان في الوصول الى سعادته منه لكنه مما يضل به كثير ويهدي به
كثير وحين حسن ظن اقوام بهم بسبب اقتدارهم على استنباط تلك العلوم
وجودة انظارهم وافكارهم فيها اعتقدوا حقيقة كل ما يقولون وان كان
من قبيل ساء ما يحكمون واذا اورد عليهم مواقع الزلل في مقاصدهم ومواقع

الخلل في دلائلهم تشبثوا في الذب عنهم باذيال الجدال والعناد وان
عجزوا عن هذا ايضا حاربهم حسن الاعتقاد بهم على ان يقولوا هم برأون
عن الزلل وكلامهم عن الخلل غايبة الامر ان لا تصل الى كنهه ما قصدوا
وحقيقه ما وردوا في هذا افراط في الاعتقاد بهم لا يليق بشانهم بل بشان
الانبياء الثابت صدقهم بقطعي الدليل كيف وهم وان كانوا اذكياء
اجلاء فمن غيرهم ايضا رجال وكثيرا ما نجد في كلامهم ما يحكم العقل ببداهته
ان ليس لصحة مجال وخلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال وفيض
القياس لا يتقطع في كل حال ونحن نحمد الله تعالى على ان هداانا الى سواء السبيل
وتكفل عليه وهو نعم الوكيل .

❦ ثم ❦ ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام . فمنها ما يرجع الخلاف فيه
الى مجرد الاصطلاح والتسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى
مراد ابيه القائم بنفسه ونحن لانطابقه عليه تعالى لا نريد بالجوهر المتميز
بالذات او الممكن القائم بنفسه وهو عز شأنه منزّه عن التحيز والامكان واكثرهم
يوافقوننا في عدم اطلاق الجوهر عليه تعالى وسنسمع الكلام في هذا ان شاء الله
تعالى وهذا نزاع لفظي لا يفضى الى مخالفة في المعنى غير ان يقال هل يجوز
شرا اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باي معنى كان ام لا فان اسماه الله تعالى
توقيفية على ما هو المختار لكننا الآن لست بصدد بيان مثل هذه الاحكام وليس له
مناسبة بفرغنا هنا فانه من القهريات فلا ننازعهم فيه .

❦ ومنها ❦ ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع لكن لم عليه ادلة

فيها ما يرجع الخلاف فيه
الى مجرد الاصطلاح والتسمية

ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام . فمنها ما يرجع الخلاف فيه
الى مجرد الاصطلاح والتسمية

قطعية ونصوص الشرايع في خلافه غير قطعية امانعا او سند اكثر من احكام علم الهيئة مثل كروية السموات والارض وكيفية تضد ها وترتيبها وحركاتها وكيفية الحسوف والكسوف وسببها وغير ذلك فانها امور تثبت عندهم اما بادلة قطعية هندسية او بارجاد تجري مجرى المشاهدات وليس في الشرايع دليل قطعي الثبوت غير محتمل للتاويل على خلاف ما حكموا به وكيف يتصور وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر النصوص تدل على خلاف بعض احكامهم لكن باب تاويل الظواهر عند الحاجة مفتوح فلا نشغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا .

ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي
* ومنها * ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي
الاصل من وضع هذا الكتاب الرد عليهم في هذا القسم وهو على وجهين الاول ان يودي حكمهم الى كفرهم لمصادمته ما ثبت بالقطع من الشارح كالحكم بقدوم العالم ونفي المعاد الجسماني فان ادلتهم على هذين المطلوبين وامثالهما كما يستقف عليه ضعيفة وحجج الشرع فيها قطعية . والثاني ان لا يودي حكمهم الى كفرهم لعدم قطعية ادلة الشرع على خلافه كنفهم الصفات الحقيقية عن الله تعالى زاعمين ان ثبوتها يتا في التوحيد فان نصوص الشرع دالة ظاهرة على ثبوتها لكونها محتملة للتاويل كما يؤول النصوص الدالة على ثبوت الوجه واليد وغيرها له تعالى ولهذا وافقهم بعض المليون على هذا ثم لما كان من المقصود من وضع الكتاب اطلاع المعتقدين فيهم ما قصرت درجاتهم عنه وتبيينهم على انهم ليسوا بالمتأينة التي

توهموها والمتأينة التي زعموها من ثبوتهم عن الخطاء والزلل لم تقتصر على بيان خطائهم في المطالب بل نورد بعضا مما خطأوا في الدلائل وان كانت الدعوى حقة ليتبين لخوا لاء من عدة وجوه ان هذا الافراط في الاعتقاد بهم عن مجرد تقليد لا عن تحقيق وتسد يدوان كثيرا من آرائهم عن ظن وتخمين لا عن علم و يقين .

المبحث الاول حدوث العالم وقدمه

فانه اصل كبير يفتنى عليه من مهمات المعتقدات شئ كثير وقد تشعب الناس فيه شعبا وتجزوا احزابا لاشتغالنا بتفاصيل مذا هبهم وما قيل فيها بما لها وعليها لظال الكلام وفات المرام فلتقتصر منها على ذكر ما هو الاقوى والاوثق وبفرضنا الا لصق والا وفق فنقول ذهب جمهور المليون الى ان العالم بحملته وهو ما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض علوية كانت او سفلية حادث اي كائن بعد ان لم يكن وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقل الاول والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها بذواتها وصفاتها كلها قديمة الا الاجرام كانت الجزئية للاجرام والاوزاع الشخصية التابعة لتلك الحركات واما مطلق الحركة والوضع فهما ايضا قد يمان لان الافلاك لم تخل قط عن الحركة ولم يتفك الوضع عن الحركة والعنصريات اجسامها بموادها ومطلق صورها الجسمية والنوعية ومطلق صفاتها قديمة اذ حدوث المادة عندهم ممنوع كما يستكلم عليه ان شاء الله تعالى وكذا اخلو المادة عن نوع الصورة الجسمية ونجنس الصورة النوعية وعن صفة ماو خصوصيات الصورين

والصفة حادثة - واما انواع الصورة النوعية فلا امتناع عندهم في حدوثها
ولا قد منها إذ يجوز ان تكون الصورة النارية بنوعها حادثة بطريق الكون
والفساد بان يفسد واحد من العناصر الثلاثة الاخر ويتكون منه النار بعد ان
لم تكن موجودة اصلا ويجوز ايضا ان تكون مستمرة اذ لا يتعاقب افرادها
واما النفوس الناطقة للانسان فلهم في حدوثها وقدمها خلاف فذهب متقدميهم
انها قديمة واستقر رأي متأخريهم على انها حادثة - ونقل عن افلاطون انه قال
يحدث العالم لكن اول بعضهم كلامه بانه اراد بالحدوث الحدوث الذاتي
لا الزماني اذ الحدوث عندهم يطلق على معنيين - احدهما - المسبوقية بالعدم
وهو الحدوث الزماني - والثاني - المسبوقية بالغير اي الاحتياج اليه وهو الحدوث
الذاتي - والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق - وتوقف جالينوس في آخر عمره
في حدوثه وقدمه - نقل عنه بعض الافاضل انه قال في مرض موته لبعض
تلاميذه كتب عني اني ما علمت ان العالم قديم لو حادث فالذي ثبت عنهم
وتقرر بحكمهم به قدم العالم ونحن لا نستغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب
الميلين لقائه عنه بما فعله الاثمة في كتبهم انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب
اليه مخلفوهم وتميز الحق عن الباطل في ذلك -

فقول - قد استدلو اعلی قدم العالم بجميع اربع - اولها - وهي اقواها ان العالم
ممكن موجود بالاتفاق وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم
لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا والثاني باطل والا لا حاجة الى مؤثر آخر
وهكذا فيلزم التسلسل المحال فتعين ان مؤثره قديم فاذن لا يخلو اما ان

قد استدلو اعلی قدم العالم بجميع اربع

يستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه او لا فلي الاول يلزم
تأثيره فيه في الازل والالزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فيكون
العالم قديما والالزم الایجاد بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد ان
يتوقف تأثيره على شرط حادث محتاج الى مؤثر قديم لماذا كرهنا ان يستجمع
مؤثره في الازل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه او لا والثاني يستلزم التسلسل
المحال والاول يستلزم قدم الحادث وهو محال واما ان يكون مؤثر العالم
مستجما في الازل جميع شرائط التأثير فيه وهو خلاف المقروض مع انه
يستلزم المطلوب اعني قدم العالم - وحاصل الكلام ان القديم يلزمه احد
الاحرين اما ان لا يكون له اثر وان يكون اثره قديما وحين كان العالم
اثر القديم لزم ان يكون قديما - والاعتراض عليهما من وجهين - الاول -
النقض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا بقدم العالم فقد سلموا
ان فيه حوادث كما علم مما ذكرنا في تفصيل مذهبهم كيف والحوادث
اليومية مما لا يتصور انكارها من عاقل فنقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها
اما ان يكون قديما او حادثا الى آخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون
الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل - فان قيل - مقدمات الدليل انما تجري
في الحوادث الذي لا تكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة
في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن
علته التامة او تكون له شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فان المحال
هو هذا التسلسل عندنا واما على ما ذهبنا اليه من جواز صدور الحوادث من

الاعراض على وجود قدم العالم

القديم بواسطة حوادث كل منها مسبق بأخر إلى غير النهاية مستندة سلسلتها إلى حركة سرمدية بأن تكون الحادث مادة قديمة ، أما هيولى له ، كالأجسام الحادثة ، أو محل له ، كهيوليات تلك الأجسام لصورها ولا استعداداتها المتعاقبة وكأجرام الافلاك لحركاتها أو ضاعها الجزئية ، كالمجردات لصفاتهما ان قلنا يجوز حدوث الصفة لها ، أو هيولى لمتعلقاتها ، كهيوليات ابدان النفوس ، والناطقة اذا قلنا بجدها ، وثباته يشوار على تلك المسادة بواسطة الحركة الفلكية السرمدية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب المبدأ متفاوتة في البعد والقرب والضعف والقوة بالنسبة إلى هذا الحادث فإذا انتهت إلى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطة من مؤثره انقدح فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل ، لا يقال ، الحركة التي جعلتموها واسطة في حدوث الحادث من القديم ان كانت حادثة عاد الاشكال إلى صدورهما من القديم وان كانت قديمة بقي الاشكال في صدور الحادث بواسطة من القديم ، لا نقول ، حركات الافلاك ذات جهتين الاستمرار والتجدد باعتبار الجهتين صارت صالحة للتوسطها بين جانبي القدم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورهما عن القديم ومن جهة الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم ، قلنا ، ما ذهبتم اليه باطل من وجوه ، اما الاول ، فهو ان القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية على مادة قديمة كلام متناقض لأن القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذا المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالقدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به

فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان تكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذا ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق انه سابق على كل منها بل على بعضها وهو ظاهر لضرورة العقل ، ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تنافي حركات الافلاك وادخالها بل بطلان عدم تنافي حوادث متعاقبة مع وجود قدح مطلقا أي سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا ومنشأ شبهتهم التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شأن الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة على قدح كل منها مسبق بأخر ولا يرى فيه بجهة امتناع ولا يقدر على تصورهما منفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه ويثبت لها ذلك الحكم ، واما العقل فمن شأنه ادراك الكليات ومعرفة احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما تواردت الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قدح لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن ممنوع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين جدا على بطلان مذهبهم لا مجال للقدح فيه الا على طريق المكابرة والعناد (برهان آخر) اعم من

الاول لكنه ايضا مخصوص بابطال عدم تاهي امورينها ترتب
ان يقال لو ترتب امورا الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضادين
بدون الآخر وبطلانه ضروري * يان لازم ان الترتب
بين الشئين معناه ان يكون احدهما سابقا والاخر مسبوقا والسابقة والمسبوبة
متضادتان فلو ترتب الامور الى غير النهاية من جانب المبدأ مثلا لا تعتبر ناسلة
من مسبوقة ليس بصاق على شئ كالمعلول الاخير فيه المسبوبة دون
السابقة والمفروض ان في كل من اجزاء السلسلة سابقة ومسبوبة ولا ينتهي
الى شئ له سابقة دون مسبوبة فتعينت مسبوبة المعلول الاخير بدون
مضائفها الذي هو السابقة اذ لا يمكن في المضاييف الحقيقي ان يكون له مضافان
وان جاز ذلك في المشهور كاب واحد له اثنان بل قد يجب ذلك كالتوسط
فانه يجب له طرفان . فان قيل . هذا انما يتم اذا كانت السلسلة منقطعة
من جانب المنتهى حتى توجد في منتهىها مسبوبة بدون سابقة . واما اذا
كانت غير منقطعة من الطرفين فلا يوجد شئ من اجزائها فيه مسبوبة
دون سابقة او بالعكس * قلنا * يتم فيها ايضا اذ اي جزء فرض من اجزائها
فالسابقة والمسبوبة فيه ليستا متضادتين . فالمسبوبة في انها كانت مضافة الى
السابقة التي فيما قبله والسابقة مضافة الى المسبوبة التي فيما بعده فاي جزء
ناخذه من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقات ازيد
بواحد من عدد المسبوبات ليكون ذلك الواحد مضائفا للمسبوبة
التي فيه وكذا يجب ان يكون فيما بعده عدد المسبوبات ازيد من

عدد السابقات ليكون مضائفا للسابقة التي فيه وذلك انما يكون بانتهاء
السلسلة في الجانبين ليكون في بدايتها سابقة بدون مسبوبة تكون تلك
السابقة مضائفة للمسبوبة التي في الجزء الثاني منها والسابقة التي في الجزء
الثاني مضائفة للمسبوبة التي في الجزء الثالث وهكذا الى ان تكون السابقة
التي فيما قبل الجزء الماخوذ مضائفة للمسبوبة التي في ذلك الجزء والمسبوبة
التي فيه مضائفة للسابقة التي فيما قبله وهكذا من جانب المنتهى فتدبر
* فان قيل * نحن نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم انتهاء السلسلة لا تحقق
في جزء من اجزائها مسبوبة الا وتتحقق فيما قبله سابقة صالحة لان تكون
مضائفة للمسبوبة التي فيه ولا توجد فيه سابقة الا وتتحقق فيما بعده
مسبوبة صالحة لان تكون مضائفة للسابقة التي فيه فاذكرتم مخلف
للضرورة فلا يلتفت اليه . قلنا . نحن ايضا نعلم بالضرورة ان الشئ
اذا كان وحده مساويا لشيء لا يمكن ان يكون مع شئ آخر مساويا له واذا
كانت السلسلة غير متناهية ففي كل جزء منها سابقة ومسبوبة فعدداها
فيما قبل الجزء الماخوذ متساويان بالضرورة فكيف يكون تلك المسبوبات
مع المسبوبات التي في الجزء الماخوذ ايضا لتلك السابقات وكذا في
السابقات والمسبوبات في العدد وكفى لبطلان مدعائكم استلزامه
لضرورة متناقضتين (برهان آخر) اعم مما قبله لدلالته على بطلان وجود
لمور غير متناهية مطلقا اي سواء كانت مترتبة او لا كالنفوس الناطقة على
رأي جمهور الفلاسفة وسواء كانت المترتبة مجتمعة في الوجود كالعلل

والمعلولات وكالاتها او لا كالحركات وهو برهان التطبيق وتقريره انه
لو حقق امور غير متناهية بفرض من واحد منها الى غير النهاية جملة ومقابلها
بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المبدأ وما
بعده بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المنتهى
ثم نطبق الجملتين على التقديرين بان نجعل مبدأ أيهما المفروضين في كل واحد
من التقديرين متوازيين فان وقع بازاء كل جزء في الزائدة جزء من
الناقصة كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزائدة فيها بل كان الجزء مساويا
لكل في الاجزاء وامتناعه بين وان لم يقع ذلك بان يكون في الزائدة جزء ليس
في الناقصة فتقطع الناقصة حينئذ في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه
والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه وهو مقدار ما بين مبدأ أيهما المفروضين
ولا شبهة في ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع الزائدة
ايضا وتناهيها في الجانب الذي فرضت غير متناهية وهذا حاصل ما ذكره
المحققون في تقرير برهان التطبيق ثم حكموا بانها جار في الامور الغير المترتبة
ايضا وجريانه فيها خفي لكن يظهر من سباق كلامنا في الابحاث الآتية في هذا
المقام ونقض هذا البرهان اما اجمالا فبراتب الاعداد فانها غير متناهية
مع جريان مقدمات البرهان باسرها فيها بان تقول تفرض جملة من
اثنين الى مالا يتناهي واخرى من الف الى مالا يتناهي ثم نطبق الجملتين
ونرد المقدمات الى آخرها واما تفصيلا فيان التطبيق ان سلم تأتية في
الامور المترتبة المجتمع في الوجود فلان سلم ذلك في الامور الغير المجتمع

في الوجود او المجتمع فيه الغير المترتبة اما الاول فلان تحقق التطابق
بين اجزاء الجملتين يتوقف على وجودها معاني الخارج يلزم من انطباق
المبدأ على المبدأ طبق الثاني على الثاني والثالث على الثالث وهكذا
فيتحقق التطابق في الخارج او على اقتدار العقل على ان يلاحظ
اجزائها مفصلة ويعتبر موازاة كل جزء من احدى اهما مع جزء من الاخرى
لنحقق التطابق في الله من امكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له فاذا لم تكن
الاجزاء موجودة معاني الخارج ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة لا يتصور
تطبيقه واما الثاني فلانه لا يلزم حينئذ من وقوع جزء من هذه بازاء
جزء من تلك وقوع الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا
بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من احدها بازاء جزء واحد من الاخرى والعقل
لا يقدر على ملاحظتها مفصلة واعتبار التطبيق بينها كما ذكرنا واعتبر بالحيلين
المتدبين في جهة واحدة وبجملتين من الرمل ففي الاول يكفي في حصول
التطابق كون طرفيهما متوازيين وفي الثاني لا يحصل الا بملاحظة التفصيلية
ثم اعتبار التطبيق ولهذا اخصص الحكم استحالة التسلسل في الامور المترتبة
لما طبعها ووضع المجتمع في الوجود كالعقل والمعلولات وكالاتها
والجواب عن الاول انه لا يرد النقض بمراتب الاعداد على رأينا
اذ لا معنى لاستحالة التسلسل الا انه لا يمكن وجود امور غير متناهية بمراتب
الاعداد وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد
عندنا من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي

الذهن غير متناه مفضلا ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلك مجعلا
: وكذلك لا يرد النقض على محقق الحكماء لان العدد وان كان موجودا
عندهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المترتبة الغير المتناهية اما في غير
الامور المجتمعة في الوجود فظاهروا ما فيها فانهم قالوا بوجود تلك الامور
فيلزمهم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية لكن لا ترتب فيها لان
الاعداد عند محققهم ليس بعضها جزءا لبعض بل هي انواع مباينة فان
العشرة مثلا ليست من كبة من واحد وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة
وخمسة وغير ذلك بل كل منها مركب من الاعداد من صورة نوعينة
مخصوصة فالاعداد الغير المتناهية في تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم
ايضا لعدم تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور المجتمعة في الوجود نعم
يرد النقض على من قال منهم بتركب الاعداد من الاعداد ان قال بعدم
تناهي النفوس الناطقة الموجود قايضا واعلم ان معنى النقض جريان
الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما يمنع جريان
الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما يمنع تخلف
الحكم عنه فيها ونحن اجبنا عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض
اذ حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد
كذلك وجميع المحققين اجابوا عنه بمنع جريان الدليل في صورة النقض
بناء على ان التطبيق في الاعداد لا يتحقق اذ ليس فيها جملتان في نفس الامر
تطبقان لكون الاعداد وهميات محضة هذا ان اريد من التطبيق في نفس

الامر وان اكنى بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار انه تنقطع الجملتان ولا يلزم
من ذلك تناهيهما في نفس الامر بل في الوهم لجزءه عن تمام التطبيق او يختار
انها لا تنقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لانه فرع
وجودهما في نفس الامر ويزد عليهم ان الجملتين ان لزم كونهما متحققتين
في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل
اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان
ستحققان متطابقتان لتوقف ذلك على ثبوت الجملتين واقضاهما والجزء مع
الكل ليس كذلك وحديث الجبلين والرمالين على ما اورد للتوضيح
ضايغ اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق
بينهما وهميت فلذلك ليل جار في مراتب الاعداد ايضا فيتم النقض على ان
ما ذكره في ثاني شق الرد على من اختار عدم انقطاع الجملتين في الوهم باطل لان
ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا فتنقطع الجملتان فيه قطعا
والجواب عن الثاني اي النقض التفصيلي ان مرادنا ما ذكرنا في الدليل
من تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما في حد انفسهما اما
ان تكونا بحيث لو طبقهما مطبق لا تطبقا بتامهما ولا وعلى الاول يلزم مساواة
الجزء مع الكل في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا اذ لا يتصور
عدم الانطباق بالتام بعد التطبيق المفروض الا بان يكون في نفس الامر
في الزائدة شيء لو اريد بآرائه شيء من الناقصة لم يوجد والملازماتان قطعيتان
ومستلزمتان لاستحالة وجود الامور الغير المتناهية مترتبة او لا ومجموعة

في الوجود او لا ولا يقدر في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس
الا مغير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كان يقال مثلاً وجود
شريك الباري تعالى محال لانه لا يخلو ما ان يكون بحيث لو وجد بقدر
على منع الباري من ايجاد ما اراد على خلاف ارادته اولاً والاول يستلزم
عجز الباري وهو محال والثاني يستلزم عجز الشريك فلا يكون شريكاً للباري
وهو خلف هذا استدلال صحيح لا يقدر فيه ان وجود شريك الباري
تعالى محال والمحال جائز ان يكون مستازماً للمحال واما الثاني من وجوه
بطلان صدور الحادث من القديم بالطريق الذي ذكرناه فهو ان القول
باحتياج الحادث الى مادة سابقة عليه باطل لانه يستلزم احداً من ثلاثة وهي
كون موجود في الخارج بلا تعين وتشخص في ذاته وكون اشياء كثيرة
متفرقة في اقطار العالم شخصاً واحداً او كون الهوى حادثاً والاولان ممتنعان
في الواقع والثالث عندهم اما بيان لزوم فهو ان هوى هذا الحيوان مثلاً
لا يخلو اما ان تكون متشخصة او لا فان كان الثاني فهو الاول وان كانت
متشخصة فلومات ذلك الحيوان وتفتت اجزؤه وطيرتها الرياح الى الشرق
والغرب واكلت منها سباع الارض وطيور الجو وصارت اجزاء منها هل
بقيت شخصية تلك الهوى بجالها او لا فان كان الاول فهو الثاني وان كان
الثاني فهو الثالث لان الهوى الاول قد انعدم بزوال تشخصها فتكون
حادثاً لان ما ثبت قد منه امتنع عدمه واجزأؤها المتفرقة قد عرضت لها
تشخصات متجددة فتكون هي ايضا حوادث محتاجة الى هويلات اخرى واما

بيان بطلان التوالى فالاول يدهاة العقل فانه حاكم ضرورة بان كل موجود
في الخارج فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغياره متخصص متعين في ذاته ولئن نازع
منازع مكابرة في بدايته قلنا لا يخلو اما ان نفس تصور هذه الهوى مثلاً مانعة
من الاشتراك فيها والاول على الثاني يكون كلية فيكون الكلي نفسه موجوداً في الخارج
لا في ضمن فرد من افراده وهذا عندكم ايها القائلون باحتياج الحادث الى
المادة باطل ايضا اذ من يقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج لا يقول
به الا في ضمن الافراد واما ما نقل عن افلاطون من وجود الكلي المجرد
في الخارج فشي لا يعاب به او كلامه مأول فتعين الاول فتعين الشخصية اذ لا
معنى للشخص الا نفس تصوره مانعة من وقوع الشركة فيه وكذا الثاني
فانه ايضا باطل يدهاة العقل بطلاناً لا يتصور ان يلتزمه عاقل ولهذا ابرأهم
عنه بعض الافاضل وانسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضا والثالث
باعترافهم واما الثالث من تلك الوجوه فهو ان ما ذكرنا من صلوح الحركة
السرمدية للتوسط بين جانبي القدم والحديث باعتبار جهتي استمرارها
وحدوثها ليس بصحيح الا على رأي من قال بوجود الكلي الطبيعي في الخارج
وهو مردود عند الجمهور وذلك لانهم اما ان يريدوا بجهة الاستمرار ان
ماهية الحركة مستمرة فيزداد ان الماهية غير موجودة اضلاً فضلاً عن الدوام
والاستمرار وليس ايضاً شيئ متصفاً في الواقع فكيف يكون واسطة في
تحقق امر في الواقع واما ان يريدوا بها ان الحركة بمعنى التوسط وهي حالة
بسيطة غير منقسمة ثابتة للمتحرك من المبدأ الى المنتهى غير مستقرة في حد

من محدودة المسافة بل سيالة في تلك الحد ومستمرة وبجهة الحد ان
الحركة بمعنى القطع وهي ما يحصل في الحس المشترك بواسطة سيلان الحركة
بالمعنى الاول وسرعة انتقالها من حد الى حد من الامر المتد المنقسم الى
الماضي والمستقبل حادثة فيرد عليهم ان الحركة بمعنى القطع وهمية مخضة
فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكر وقد يجاب عن هذا بان مرادهم
بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها فانها في كل فلك امر
واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد وبجهة حدوثها حدوث ما يلزمها
بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية ويمكن ان يقال المراد باستمرار
ماهية الحركة انه لازمان من الازمنة الاوشي يصدق عليه ماهية الحركة
موجود فيه وقد صرح بعضهم بان ماهية الحركة مستمرة والظاهر ايضا
من اضافة الحدوث الى الحركة حدوث نفسها لاحد وث لوازمها ويدفع
بان المتحقق من الحركة عندهم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص
لا افراد له والحركة بالمعنى القطع لا تتحقق لها ولا افراد هالتكون مستمرة
او حادثة فلا حاجة لحل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة
بل يجب ان يحمل على استمرار ماهي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة
المستمرة وجهة الحدوث على حدوث لوازمها وتاويل عبارات اربين
وعلى هذا اندفع عنهم ما اورد عليهم من ان الاستمرار الازلي ينافي المسبوقية
ضرورية والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقة الكون عبارة عن التغير
من حال الى حال بل عن الكون الثاني وهذا لا يتصور بدون المسبوقية ومنافي

اللازم منافي للزوم ضرورة واللازم امكان تحقق المزوم بدون اللازم مع ان
لهذا الوجه دفع آخر وهو ان قولك المسبوقية لازمة ماهية الحركة ان
اردت به انها متصفة بالمسبوقية بمعنى انها يصدق عليها انها مسبوقية فهو ممنوع
وهذا كما انه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم او ناطق وان اردت
انه لا شيء من افرادها الا ويصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لا نسلم
ان الاستمرار الازلي لنفس الماهية ينافي هذا بل ينافي استمرار شيء من
افرادها واورد عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله ان الحركة الدورية
التي هي مستندة لحوادث حادثة ام قديمة فان كانت قديمة كيف صارت
مبدأ الاول لحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر
ويتسلسل وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث
فانها ثابتة متجددة اي هي ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت يرد عليه انها
مبدؤ الحوادث من حيث انها ثابتة ومن حيث انها متجددة فان كانت
من حيث انها ثابتة فكيف صدر من ثابت متشابه الاجز له شيء في بعض الاحوال
دون البعض وان كانت من حيث انها متجددة فماسبب تجدد هافي نفسها
فيحتاج الى سبب آخر البته ويتسلسل هذا كلامه وقد عرفت بما قررنا
من المباحث وجه تفهيمهم عن هذا وانهم لا يقولون بوجود حادث هو
اول الحوادث بل الحوادث المستندة الى الحركة لا اول لها اذ لا وضاع
الفلكية واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على الحركات غير متناهية
عندهم كما عرفت فلا يتوجه عليهم قوله ان كانت الحركة قديمة كيف

صارت مبدأ لاول الحوادث الثاني من وجهي الاعتراض على حجتهم الاولى على قدم العالم الحل وله مسلكان الاول اننا نختار ان مؤثر العالم مستجمع في الازل جميع شرائط تأثيره فيه فلو لم يكن تأثيره فيه في الازل والالزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال قلنا لانسلم استحالة على الاطلاق بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فلم لا يجوز ان يتعلق ارادته في الازل بايجاد العالم بعد ان لم يكن موجودا و اثر المختار لا يكون الاعلى وفق ارادته فاذا لم يكن ايجاد في الازل مراد لم يوجد فيه فصدر الحادث من القديم المستجمع في الازل بشرائط التأثير فعليكم بيان امتناع هذا وهذا التقرير مبني على جواز صدور القديم من المختار كما قال به بعض المحققين واما اذا قيل بوجوب كون اثر المختار حادثا كما هو المشهور ونفصل الكلام فيه من بعد ان شاء الله تعالى فتخلف المعلول عن مؤثره التام المختار لازم لان المراد بالتخلف عدم تعقب المعلول للمؤثر بان لا يوجد اصلا او يوجد بعد مهلة فان قيل استحالة ما ذكرتم بينة اذ لا شبهة في امتناع ان يوجد الموجد لجميع شرائط اليجاد ولا يوجد الموجد سواء كان اليجاد بالاجاب او بالاختيار كما انه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجد قبل وجود العالم اذا كان المرید والارادة وتعلقها بالمراد كلها موجودة ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء كيف تأخر عنها وجود العالم ثم حدث بعد ذلك وهذا في غاية الاستحالة لا يقال هذا الكلام يخالف ما نجد من انفسنا كثيرا ما نقصد الى شيء ونريد ان نفعله ثم لا نفعله عقيب حدوث

القصد بل قد تؤخره زمانا طويلا لا نقول ذلك القصد ليس بارادة بل هو عزم على الفعل وهو يكون قبل الارادة والفعل ولا يوجد الفعل بمجرد فاما اذا تحققت الارادة ولم يكن هناك مانع من الفعل لم يتخلف عنها الفعل البتة والكلام في الارادة اذ ليس في صانع العالم حالة شبيهة بعزمنا بل ليس هناك الا الارادة قلنا ان ادعيت العلم باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر فعليكم اقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض العبارات فان محصله ان تخلف الاثر عن المؤثر المختار مع استجماعه شرائط التأثير محال وهذا عين محل النزاع وان ادعيت العلم بها بطريق الضرورة فهو ممنوع ودعوى الضرورة فيما خالفه الكثيرون الغير المحصورين غير مقبولة وما ذكرتم من عدم جواز تخلف مرادنا ارادتنا وهذا من قبيل قياس الغائب على الشاهد المتفق على بطلانه وانتم ايضا كثير اما تمسكون به كما اذا قال قائل نعم بالضرورة استحالة كون احد عالمنا لجميع الاشياء من غير ان يوجب ذلك كثرة فيه ومن غير ان يكون له علم زائد على ذاته ثقلون في جوابه هذا في علمنا ولا يقاس العلم القديم على العلم الحادث المسلك الثاني اننا نختار ان المؤثر ليس في الازل مستجما لجميع الشرائط اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بايجاد العالم تعلقا مخصوصا ولم يحصل ذلك التعلق في الازل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط فحدث العالم فان قيل العالم عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات كما ذكرنا فان

ايضا من العالم لانه من الموجودات فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت وقت اي للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا قلنا هذا انما يلزم ان لو كان الزمان موجودا كما يزعمون وليس كذلك عندنا وما يذكرون لاثباته غير تام كما بين في موضعه واعلم ان الكلام في ان الزمان موجود ام لا وان ماهيته ماذا طويل جدا لو اشتغلنا بما قبل فيها وبيات الحق منها بالتفصيل لخرج البحث عن طور هذا الكتاب وانما لم نجد لهم دليلا تاما على وجوده واقوى ما يقولون فيه ان الحوادث بعضها بعد بعض بحيث لا يجامع القبل البعد وكذا وجودها مع عدمها فاما ان يكون عروض هذه القبلية والبعدية لما لذاتها وهو باطل لان الابد مثلا كان ممكنا ان يكون بعد الابن نظر الى ذاتيها وكذا عدم كل حادث بالنظر الى وجوده واما الامر آخر يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته دفعا للتسلسل وهو الزمان فان اجزاءه لا يتصور ان يكون مجتمعة في الوجود بل ماهيته تقتضي التصرم والتقصي ولهذا اذ اقبل لغيره من الحوادث هذا كان قبل ذلك يتوجه السؤال بانه لم كان هذا قبل ذلك فان اجيب بانه كان هذا مع مجي زيدا وذلك مع مجي عمرو ويتوجه انه لم كان مجي زيدا قبل مجي عمرو وهكذا حتى اذ اجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك اليوم انقطع السؤال ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم بل يكفي في هذا تصور الامس واليوم فلا بد ان يكون الزمان الذي هو معرضها الذاتي موجودا اذ لا يابد يا ولا يلزم ان يكون له عدم قبل وجوده او بعده قبلية لا يجامع فيها

القبل البعد فلزم وجوده حال عدمه وان يكون له زمان آخر لما عرفت وفيه نظر اما اولا فلا تالا نسلم ان عروض هذه القبلية والبعدية للحوادث بعضها مع بعض ليس لذاتها وكذا عروضها لغيرها ووجودها لكن يمنع لزوم الانتهاء الى ما يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته ولم لا يجوز ان يكون عروضها لبعض الحوادث بعضها مع بعض بارادة الفاعل او بسبب آخر من الاسباب كعروض سائر صفاتها وعروض قبلية عدمها السابق بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد الذوات القديمة مع وجودها الواجب ودعوى ان هذا الانتهاء ضروري غير مسموعة فان قالوا لا معنى لقبلية حادث بالنسبة الى حادث الا انصف الاول وجد في وقت سابق على وقت وجود الثاني ولبعد به الا انه حدث في وقت لاحق بالنسبة الى وقت وجود الثاني فثبت ذلك الانتهاء قلنا ممنوع فان معنى القبلية والبعدية بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدمها السابق مع وجودها وبين اجزاء الزمان بعضها مع بعض وعدم الزمان ووجوده على تقدير حدوثه واحد لا يتفاوت ولا مجال للمعنى الذي ذكرناه في الاخيرين والا لزم ان يكون للزمان ولعدمه ايضا زمان وكذا وجود الواجب قبل وجود الحوادث ولا مجال لذلك المعنى فيه والا لزم ان يكون وجود الواجب في زمان وهو باطل اتفاقا فظهر ان معناها ليس مما يكون الزمان داخل فيه او لازماله الا ان العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى توهم يلزم اعتبار الزمان فيه لكن لا عبرة بآيها ما اذا لا تتفاوت العبارات

في الصور الاربع المذكورة ولا يصح اعتبار الزمان في ثلاث منها كما ينبت
 • واما اثنا عشر فلان القبلية والبعدية من الاعتبار العقلية الصرفة لا من
 الاوصاف الخارجية والالزام اجتماع القبل والبعد في الخارج وهذا خلف
 فلا يقتضيان وجود معروضهما الا في العقل ان سلم الوجود العقلي • وجه
 اللزوم انهما معنيان اضافيان متكافيان في الوجود الذهني والخارجي فوجود
 احدهما انما يتحقق يستلزم وجود الآخر ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
 ووجودهما معا يستلزم وجود معروضيهما معا بالضرورة وهم ايضا معترفون
 بان الزمان بمعنى الامر الممتد الذي يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل
 وبعضها بعد امر موهوم لا وجود له في الخارج وانما الموجود فيه شيء بسيط
 غير قار مسمى بالان السبيل يحصل في الخيال من سيلانه وعدم استقراره ذلك
 الامر الممتد كما قلنا من الحركة فقد اعترفوا بان ما هو معروض هذه القبلية
 والبعدية ليس موجودا في الخارج وما دعوا وجوده في الخارج لا يتصور
 فيه قبلية وبعديّة فلا يتم استدلالهم وغاية ما ذكر لتفصيلهم عن هذا ان
 هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض وجوده
 فيه وفرض له اجزاء بالفعل كان بعضها البتة متقدما على البعض فان اردك
 القبل امتد اذا الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم
 على البعض بحيث لا يتصور اجتماعها لو وجدت في الخارج وان يكون الممتد
 في العقل كذلك الادراك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار الذات يحصل
 في العقل بحسب استقراره وعدم استقرار ذلك الامر الممتد كما يتخيل من

القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة خط مستدير والمراد
 بمعروض القبلية والبعدية متعلقها مجازا اي ما هو سبب لعروضها وهو
 ذلك الموجود السبيل لا المعروض الحقيقي لهما فانظر في هذا الكلام بدقيق
 التأمل انه هل هو تحقيق قطعي ام محتمل لان يقال ان قولهم لا بد في الخارج
 من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامر الممتد مجرد ادعاء • ولم لا يجوز
 ان يحصل لا عن موجود كما في كثير من المحتملات او عن موجود قار
 بحسب ماله من السبب والاضافات وربما التجاوفي وجود الزمان الى دعوى
 الضرورة متمسكين بان من لا يتاقي منهم النظر كالصبيان واجلاف
 العوام يقسمونه الى الساعات والايام والشهور والاعوام وهذا
 دليل على علمهم بوجوده وليس بشيء لان القسمة لا تدل على العلم بوجود المقسم
 ولا على وجوده في الخارج فان المعدوم يقسم الى الممكن والمنتهى والعدم
 يقسم الى الواجب والممكن والمنتهى الى غير ذلك بل نقول المقسم في ما نحن
 فيه غير موجود قطعاً لانه الامر الممتد المتوهم الذي اعترفتم انتم ايضا بعدم
 وجوده كيف ولو جسا زان يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتغال كل
 العقلاء به وتوجههم التام اليه وانظارهم الدقيقة ومنازعاتهم الطويلة فيه
 ثم خفاؤه على اكثرهم لكان الضروري اخفى بكثير من النظريات • ودعوى ان
 انكاره يجري مجرى انكار الاوليات مكابرة جدا وسنعود الى الكلام في الزمان بما اذا
 تحققت بنفعك في هذا المقام • فان قيل • اعتراضكم الثاني عن اصله ساقط لان مبناه
 على ان المؤثر ليس في الازل مستجما لجميع شرائط التأثير وهو الشق الثاني

من التردد يدفي تقرير البرهان وقد ابطالناه هناك قلنا هذ ادفع لما ذكرتم
في ابطال هذ الشق وبيان لبطلانه فان قولكم ان توقف تأثير التقدير في العالم
على شرط حادث فاما ان يكون جميع شرائط هذ الحادث في الازل متحققة
اولا والاو لا يستلزم اللوازم المستحيلة ممنوع فان الشرائط للحادث هنا هو
تعلق الارادة وهو لا يتوقف بعد تحقق الارادة على شئ آخر ومع هذ
يجوز تخلفه عن الارادة فان قيل هذ التعلق ان حدث لا عن سبب لازم
امكان وجود العالم ايضا لا عن سبب وهو باطل قطعا وان حدث بالاختيار
النقل الكلام اليه ويتسلسل وان حدث بالاختيار فتكون الامور الحاصلة
قيله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات وهذا
ايضا باطل اتفاقا قلنا هذ التعلق ليس امرا موجودا بل هو اعتباري عقلي ولا
يلزم تساوي احكام الاعتبارات واحكام الموجودات فلا يلزم من جواز
حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في
الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار
نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتباري عما يقتضيه
جواز تخلف الموجود عن علته هذ هذ وقد يقال هذ البداية شاهدة بان
كل حادث وجودي كان او اعتباري يحتاج في حدوثه الى سبب يخصه
بوقت حدوثه وليس بعيد هذ وسيمحي في البحث الرابع عشر ان شاء الله
تعالى تيمنا هذ الكلام لا يخفى عليك ان مبني الوجه الثاني من الجواب عن
اصل دليلهم جواز كون صانع العالم مختارا لامور جبا بالذات وهم ينكرونه

ويحتاجون عليه بادلة كثيرة فالحاجة ماسة الى ما هو الاقوى منها والتكلم
عليه ليظهر صحة الجواب فمنها هذ وهو عمدتها والموثوق به عند هم انه تعالى
لو كان فاعلا بالاختيار فلا شك ان اختياره امر ممكن فلا يخلو اما ان يحتاج
حصوله الى مرجع او لا والاو لا يستلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى
مرجعه و مرجع مرجعه الى غير النهاية والثاني يستلزم استغناء العالم من
الصانع تعالى فينسب باب اثبات الصانع واللازمان باطلان قطعا والجواب هذ
اننا نختار انه يحتاج الى مرجع لكن مرجعه قد يم وهو العلم الازلي بترتيب
حكمته ومصالحته على احداث العالم فلا يحتاج الى مرجع آخر لان علة الحاجة
الى المرجع عندنا هو الحدوث لا مجرد الامكان فعليكم بيان امتناع تخلف
الاختيار عن مرجعه ولما منع تخلف الفعل عن الاختيار وما زدت فيه على
ان قائم هذ الاختيار ان كان اذ يلزم كون العالم اذ لا امتناع تخلف المعلول
عن علته التامة وان كان حادثا ننقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل وقد
عرف مما سبق توجه المنع على الملازمين فلا حاجة الى الاعداد او فنختار
انه لا يحتاج الى مرجع هذ وقولكم يلزم استغناء العالم عن الصانع باطل فان
بين وجود ممكن لا عن موجود وبين وجوده عن موجود مختار لا بداعية
ندعوهم اليه غير ارادته بونا بعيدا والاو هو المحال بالضرورة وهو المراد
بما اشهر من ان الترتيب بلا مرجع باطل والثاني غير مستلزم له ولا لمتنع
آخر بل يجد كل احد من نفسه ان له حصة من شأنها ترجيح احد طرفي
مقدوره من قيامه وقعوده وسائر حر كاته من غير داعية في كل جزئي

من محقراتها يعلم انه اذا غلبه عطش مفرط او قصده سبع او عد ومهلك
فحضر عنده اثناء ماء او عن له طريقان متساويان في النجى عما فيه لم يتوقف
عن مباشرة احد هما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدى الى
هلا كه بل يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحان فيه على الآخر
ولا يعلل ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشئ * ولا يقال * لم تعلق الارادة
بهذا الطرف دون الطرف الآخر مع تساويهما في جواز تعلقها بهما كما لا يعلل
الايحاب الذاتي * ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذلك بل لو كانت مما
يجري فيها التعليل والسؤال المذكور ما كانت ارادة بل ماهية اخرى فمن ادعى
ان ذلك الشعور ضروري غايته انه لا يشعر بذلك الشعور او يتساه بعد ذلك
وارتكب ان كل من يتكلم يلاحظ مرجحافي كل حرف يتلفظ به على
حرف آخر يحصل به ايضا ما قصده من المعنى وفي تمد يد كل حرف الى حد
على تمديده الى حد آخر في امثال ذلك مما لا يحصى في حالة واحدة فقد ناسب
ان ينسب الى المكابرة الظاهرة مع ان عليه اثبات ذلك بالبرهان وانبي له
هذا ومقرعه دعوى الضرورة الغير المسموعة * ومنها * انهم قالوا لا معنى
لكون الفاعل مختارا الاموجبا لانه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه تأثيره
مما سببته ارادة واختيارا وغير ذلك وجب ضرورة صدور الاثر عنه
لا امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام فيكون موجبا وان بقي شئ منها امتنع
صدور الاثر عنه لا امتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه فلا يكون
فاعلا * والجواب * بعد تسليم امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام المختار ان

الوجوب بالاختيار لا يتنافى كونه مختارا بل بحقه والنزاع انما هو في كونه
موجبا بالذات اي من غير قدرة و ارادة فان اعترفتم بكونه موجبا
بواسطتها فلا تنازع في التسمية * ومنها * ان المختار لا بد له من القدرة
ونسبة القدرة الى طرفي المقدور اي وجوده وعدمه على السواء فلو كان فاعلا
بالاختيار للزم جواز كون عدم الشئ اثره * واللازم باطل لانه نفي محض فلا يكون
الوجود ايضا اثره والافات ذلك الاستواء * والجواب * ان منع النفي المحض
لا يصلح اثرا فان عدم المعلوم اثر لعدم العلة * ولهم ان يقولوا نحن لا نتكبر ان يكون
العدم اثر الشئ على الاطلاق بل نتكر ان يكون العدم السابق على وجود المقدور
اثر الفاعل المختار كما هو اللازم من مذهبكم * وحجتنا ان هذا العدم ازيل واثر المختار
يجب ان يكون حادثا لانه مسبوق بالقصد الى ايقاع الواقع ممتنع فيكون
الاثر في حال القصد معد وما بعده موجودا وهو معنى الحادث * ويجاب
عنه بانه ان اريد بسبق القصد على الاثر السابق الزماني فلا نسلمه ولا بد له
من دليل * وما ذكر من ان القصد الى ايقاع الواقع ممتنع ان اريد به الواقع
قبل القصد فسلم لكن لزوم هذا من كون الشئ اثر المختار ممنوع وان اريد به
الواقع بهذا القصد فلا نسلم امتناع القصد اليه وان اريد بسبق القصد على
الاثر السابق الذاتي كسبق حركة الاصبع على حركة الجاتم فهو مسلم
لكنه لا يلزم منه الحدوث الزماني لتنافي ازالة اثر المختار * ولهم دفع هذا
الجواب بان معنى القصد الى تحصيل الشئ والتاثير فيه لا يعقل الاحال عدم
احصولة كما ان ايجابه لا يعقل الاحال حصوله وان كان سابقا عليه بالذات

وهذا المعنى ضروري لا يشك في الا على تصور معنى القصد كما ينبغي فالقول بان سبق الابدان قصد اعلى وجود المعلول كسبق الابدان ايما باعليه في انه سبق بالذات لا بالزمان ولا فرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء عدم بعيد وكذا القول بان سبق القصد على الابدان كسبق الابدان على الوجود فان القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فان الوجدان عند الرجوع الى معنى القصد يرد هذين القولين * فالجواب التام عن هذا الدليل * ان معنى كون الفاعل مختارا انه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا انه ان شاء الفعل فعل وان شاء عدم الفعل لم يفعل فلا يلزم ان يكون عدم اثره بل ان لا يكون اثره * ومنها ان كون صانع العالم مختارا نقص فيه لان خلق العالم وافاضة وجود الممكنات وكالاتها جود واحسان فيجب ان يلزم ذاته تعالى وكونه مختارا يفضي الى جواز انفكاك الجود والاحسان عنه وهذا نقصان فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وايضا الفعل الاختياري لا يكون الا لغرض والغرض لا يكون الا ما يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله فلو كان البارز تعالى فاعلا بالاختيار لزم استكمالها بالغير الذي هو ذلك الغرض تعالى عن ذلك * والجواب عن الاول * انا لا نسلم ان الجود بدون الاختيار ابلغ منه مع الاختيار في كونه كما لا وعده نقصانا بل نقول من كوز في العقل ان الثاني اكمل وفاعله افضل واولى باستحقاق الحمد والشكر حتى حكم بعضهم بان الفاعل

لا يستحق الثناء لاجل افعاله الغير الاختيارية اصلا واعتبر بالشوب ومن يلبسه العريان ايما افضل واحق للحمد والشكر * وعن الثاني * انا لا نسلم لزوم الغرض في فعل المختار وود عوى الضرورة فيه غير مقبولة نعم يلزم ترتيب الحكمة والمصلحة على فعل البارز تعالى لئلا يكون عبثا لكن فرق بين الغرض والمصلحة كما تبين في موضعه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الغرض ما هو الاولى بالنسبة الى الغير مع استواء حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى الفاعل لا بد لفهمه من دليل * ومنها * ان العالم قد ثبت قدمه بالدلائل والقديم لا يصلح ان يكون اثر الاختيار لما مر فلزم ان يكون صانعه موجبا بالذات * والجواب * زد تلك الدلائل بطريقه كما سيأتي بعض ذلك والبواقي مينة في مواضعها * ولا يخفى عليك انه لا يجوز الاستدلال هنا بالدليل الذي مر لانه كان مبنيا على كون الصانع تعالى موجبا بالذات فلو استدلل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الدوران الدليل الثاني والثالث لو قلنا لا على امتناع كون فاعل ما مختار سواء كان واجبا او ممكنا بخلاف البواقي فانها مختصة بالواجب *

الحجة الثانية على قدم العالم *

لهم في اطر يفتان احدا هما تحقيقية والاخرى الزامية * اما التحقيقية * فهي موقوفة على تمهيد مقدمة وهي انهم حصروا التقدم في اقسام خمسة (الاول) التقدم بالعلية وهو تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم النار على السخونة فان السخونة وان لم تنفك عن النار ابدان بل يتمتع انفكاكها عنها لكن بينهما معنى يصح

عند العقل ان يقال وجدت النار فوجدت السخونة و يمنع ان يقال وجدت
السخونة فوجدت النار فذلك المعنى هو التقدم العلى (الثاني) التقدم
بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه الآخر لكن لا يكفي في وجوده
سواء كان داخلا في ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين او لا كتقدم سائر العائل
الناقصة الخارجة (الثالث) التقدم بالزمان كتقدم نوح على محمد عليهما السلام فان
نوحا كان في زمان سابق على محمد صلى الله عليهما وسلم (الرابع) التقدم بالشرف
كتقدم العالم على الجاهل (الخامس) التقدم بالرتبة بان يكون شيء اقرب الى
مبدأ معين من آخر سواء كان ذلك بحسب العقل كترتيب الاجناس والانواع
في الصعود والنزول فان لكل منها مرتبة في العموم والخصوص
لا يمكن عند العقل ان يتغير منها الى مرتبة اخرى او بحسب الوضع كترتيب
الاعام والمم فانه ممكن ان ينتقل كل منها الى مكان آخر فبنوا على هذه
المقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين الاول ان الزمان قد يمتد ويلزم
منه قدم العالم اما الملازمة فلا ان الزمان من العالم مع انه عبارة عن
مقدار الحركة المستمرة للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع
واما صدق المازوم فلان الزمان لو كان حادثا بالضرورة يكون عدمه
مقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان لان المتقدم فيما
عداه من الاقسام جائز الاجتماع مع المتأخر بل في بعضها واجب الاجتماع
منه وعدم الشيء يمنع الاجتماع مع وجوده واذا كان هذا التقدم بالزمان
فلزم ان يكون الزمان موجودا حين ما كان مقدما وما استحالته اجلي البدييات

وان يكون للزمان زمان اذ المتأخر بالزمان معناه انه موجود في زمان
لاحق بزمان المتقدم والمفروض ان وجود الزمان متأخر عن عدمه
بالزمان وهذا ايضا سلم البطلان واذا كان حادثا مستلزما للحال ثبت
قدمه وهو المطلوب الثاني ان العالم لو كان حادثا لكان صانعه متقدما
عليه بالاتفاق فهذا التقدم اما بقدر متناه فيلزم حدوث الصانع اذ لا معنى لتقدمه
بقدر متناه الا انه لم يكن موجودا قبل هذا القدر ولا نزاع في بطلانه اما بقدر
غير متناه فيلزم قدم الزمان اذ لا معنى لذلك الاتحقيق قبلية متقدمة
متعاقبة لا اول لها فيلزم قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع لما ذكرنا
في الوجه الاول والاعتراض على الوجهين انها مبنيان على وجود الزمان
وهو غير ثابت وما استدللتم به عليه قد عرف حاله فيما سبق وايضا هما
مبنيان على الحصر المذكور وهو ممنوع وسنده تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض فانه ليس بزمان والا لكان للزمان زمان ولزمانه زمان
الى غير النهاية ولا بالوجود الاربعة الاخر لا تنه يجوز في جميعها اجتماع
المتقدم والمتأخر ولا يجوز هذا في اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان
متشابهة في الحقيقة فلا يكون كون بعضها محتاجا اليه او اشرف بالنسبة الى
بعض آخر اولى من انفس فلا يكون تقدمها بالعلية او بالتبع او بالشرف
وليس تقدمها موقوفا على اعتبار مبدأ أو قربها اليه بل هو بالنظر الى ذاتها
فلا يكون بالرتبة فيكون قسما سادسا فبطل الحصر في الخمسة وليس لهم دليل
عليه الا استقراء ناقص ووجه ضبطه قاصر وعلى ما قررنا اندفع ما قيل

ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض رتبتي * الا ترى انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس متقدما على اليوم واذا ابتدئ من المستقبل كان متأخرا عنه وذلك لان التقدم الرتبي لا يتحقق الا باعتبار مبدأ كما تبين من تفسيره ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شئ واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثاني وهم يقولون في دفع هذا السند ان هذا التقدم ايضا من التقدم بالزمان لكن لا بزمان آخر حتى يلزم التسلسل بل بنفس هذا الزمان بل نقول التقدم الزماني اولا وبالذات ليس الا بين اجزاء الزمان وغيرها انما يوصف به بالواسطة والعرض لوقوعه في زمان متقدما * وتحقيقه ان التقدم الزماني قبلية يمتنع فيها الاجتماع المتقدم والمتأخر لا ما يكون المتقدم في زمان سابق على زمان المتأخر وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان فلا حاجة لهما الى زمان آخر لان امتناع الاجتماع بين اجزاء الزمان انما هو من ذواتها اذ ماهيته مقتضية للاقتضاء والتصرم وان كانا من غيرهما فلا بد لهما من زمان ليعرض بينهما هذا المعنى بواسطة بان يقع احدهما في زمان سابق والاخر في زمان لاحق لان غير الزمان من الاشياء التي بينها قبلية وبعدي لا يمتنع نظرا الى ذواتها اجتماعها الا ترى ان الامس واليوم

نظر الى حقيقتها يقتضيان ان يمتنع اجتماعها بخلاف الاب والابن فانها انظرا الى حقيقتها لا يقتضيان ان لا يجتمعا ولا ان يكون ذات الاب متقدما بل يجوز ان يكونا معا وان يكون ذات الاب متأخرا ولهذا ينقطع السؤال عن ملية التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما ستقف وهذا مع انه كلام على السند الاخص فلا يجد فيهم بطلان فيه نظر * اما اول فلا منهم ان يدعوا ان حقيقة اجزاء الزمان كما يقتضي امتناع اجتماعها يقتضي ايضا ان يكون المتقدم بعينه متقدما بحيث يمتنع ان يكون متأخرا عما وقع متأخرا عنه لم يكتفوا بمجرد دعوى اقتضاء امتناع اجتماعها المستلزم للتقدم بعضها على الاطلاق على البعض فان كان الاول معناه ان اجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة والامثال يجوز على كل منها ما يجوز على غيره ويمتنع عليه ما يمتنع عليه فلا يكون تعين بعضها لوجوب كونه متقدما والآخر لوجوب كونه متأخرا اولى من العكس وحديث الامس واليوم كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالنظر الى مفهومهما لا الى حقيقتها * والتوضيح بانتهاء السؤال الى الزمان امر اقناعي لا برهاني كما استنبه عليه فلا يفيد في امثال هذه المطالب وان كان الثاني معناه ان غير الزمان من الاشياء لا يقتضي نظرا الى حقيقتها امتناع اجتماع اجزائها فان الحركة وسائر الامور الغير القارة وكثير من المتناقيات يقتضي ذلك فلا يكون هذا المعنى مخصوصا بالزمان فلا يلزم من تحققه حيث كان تحقق الزمان فلا يكون تقدم مقدم تلك الامور زمانيا فلزم بطلان حصرهم فان قيل ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لاجزاءها بالفعل بل بالفرض

فإذا افترض العقل لما اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة في الخارج
قائمة ببعض اجزائها بل هو يعرض له في العقل فإذا تصور ماهية الزمان كفان ذلك
في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض بل في التصديق بذلك بخلاف
تصور اجزاء الحركة مثلاً فإنه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض بل
انما تصور وقوع بعضها في زمان متقدم وبعضها في زمان متأخر يدلك على ذلك
توقف السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان كما نبهناك عليه فانه قد ماذكر
ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان هذا
انما يلزم ان كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج واما الامر المتصل
في حد ذاته الذي هو الزمان اذا عرض له الاتصال الفرضي فانه يلزم كونه بعض
اجزائه المفروضة قبل بعض آخر منها في العقل لذاتها المتصرفة المفروضة
في ماهية هي عدم الاستقرار والاتصال المتجدد قلنا هذا الكلام فاسد
من وجوه الاول ان مجرد عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان في
العقل لا في الخارج لا يوجب ان يكون تصور الزمان بل تصور اجزائه كافياً
في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض فضلاً عن كونه كافياً في التصديق
بذلك اذ كثير من العوارض العقلية لا يكفي تصور معروضها في تصورها
ولا في التصديق بشيئها الثاني ان ماذكر جاز في الحركة اذ يلزم منه ان
يكون ماهيتها ايضاً متصلة في حد ذاتها لاجزاءها بالفعل لان الزمان والحركة
متطابقان عندهم ولو كان لاجد هما اجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق
فاجزأؤها لانكون الا بحسب فرض العقل ويكون عروض التقدم لبعضها

هناك فلو صح ماذكر لكان تصور ماهيتها كافياً في تصور تقدم بعض اجزائها
بل في التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك القائل بخلاف تصور اجزاء
الحركة الى آخره ويكون قوله يدلك على ذلك توقف السؤال معارضاً
باول كلامه لانه يدل على توافق الحركة والزمان لا على تماثلها كما بينا
فان قلت حقيقة الزمان ليست الا التصرم والنقض شبهة فشيئاً على الاتصال
ولاشك انه اذا فرض التصرم وعدم الاستقرار اجزاء لم يحجج العقل في الحكم
بتقدم بعضها على بعض الى خارج عنها بخلاف ما له ماهية وزمان مفهوم
التصرم وعدم الاستقرار اذ لا بد هناك من تصور امر خارج عنها فها هو غير
للتصرم والنقض فهو متصرم ومتنقض بواسطة التصرم والنقض واما انفس التصرم
والتنقض فهي متصرفة ومتنقضة بذاتها لا بامر آخر فظهر الفرق بين الزمان
والحركة وان عروض التقدم والتأخر لاجزاء الزمان بذاتها دون اجزاء
الحركة قلت المنع في ماذكر تظاهراً اذ لا نسلم ان ماهية الزمان هي نفس
عدم الاستقرار بل له ماهية اخرى يعرضها عدم الاستقرار اذا كان معدود
من اقسام الكم ولا قائل بان عدم شيء من الاشياء استقرار اكن او غيره
من الكم ولا صحة للقول به الثالث انه لو سلم ان ماذكر هو جيب ان يكون
تصور الزمان كافياً في التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض ولا شبهة
في انه لا يلزم الا ان يكون بين اجزائه تقدم وتأخر على الاطلاق ولا يدل
قطعا على تعيين بعضها لا يكون هو المتقدم وبعضها لا يكون هو المتأخر فلا يصح تقرير
اندفاع ماذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم

وبعضها بالتأخر على ما ذكره اولالان هذا التماثل ينافي هذا التخصيص لان يكون بين تلك الاجزاء تقدم وتأخر على الاطلاق من غير ان يكون بعضها لازم للتقدم وبعضها لازم التأخر نظر الى ذواتها فان قلت . فرعه على قوله يد لك على ذلك توقف السؤال الى آخره لاعلى ما قبله والتفريع عليه صحيح لان توقف السؤال يدل على ان المتقدم من الاجزاء متعين بالنظر الى ذاته للتقدم وكذا المتأخر . قلت . ياباه تعليله الاندفاع بقوله لان هذا انما يلزم الى آخره فانه صريح في انه عرفه على ما ذكره سابقا على انه يقال المطلوب بذلك السؤال ان كان العلم بانية التقدم فلا نسلم انه لا يتوقف الا عند الوصول الى اجزاء الزمان بل كلما كانت الحادثة التي تبين بها تقدم المتقدم معلوم التقدم للسائل والتي تبين بها تأخر المتأخر معلوم التأخر له يتوقف السؤال والا كان لغوا وان كان المطلوب العلم بلميته فلا نسلم انه يتوقف عند الوصول الى اجزاء الزمان فان تعين بعض اجزاء الزمان لوجوب كونه متقدما وبعضها لوجوب كونه متأخرا ليس مما يعلم بالضرورة فثبت انه غير مسلم الى انها ضبرهان عليه وذلك في غاية الصعوبة هو اما ثانيا فلانا نقول معنى كون الشئين مجتمعين ومعنى كونهما معا واحدا والمعنى والتقدم والتأخر متساوية في الاقسام فالى اية اقسام ينقسم احدها ينقسم اليها الاخران ايضا وهي في كل قسم متساوية في المعرفة والجهالة فمن عرف معنى التقدم الزماني مثلا عرف البتة معنى التأخر والمعنى الزماني وبالعكس فقولهم في تفسير القبلية الزمانية انها قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم

والتأخر ان اراد به الاجتماع الزماني فهو تفسير الشئ بما يساويه في الجلاء والحفاء هذا باطل وان اراد به الاجتماع باحد الوجوه الاربعة الاخر او مطلق الاجتماع فهو باطل ايضا لان التقدم والتأخر الزمانيين يجوز اجتماعهما ببعض تلك الوجوه بل بكليهما ولا مخلص لهم عن ذلك الا بان يعدلوا الى دعوى ان معنى القبلية والبعديّة والمعنى الزمانيات ضروري لا يحتاج الى تعريف فان كل احد من اهل النظر وغيرهم يبادر الى ذهنه منها هذا المعنى وما ذكرناه هو تفسير لفظي لا تعريف حقيقي فيقال لهم لانسلم تبادر خصوص الزماني من المتقدم بل ما شمله وتقدم عدم الزمان على وجوده وتقدم الباري على الحوادث فان الزمان والعالم على تقدير كونها قد يمين كما زعموا فلا شك في امكان فرضها غير قديم وفي صحة ان يقال لو كانا حادثين لكان عدم الزمان متقدما على وجوده وكان الباري متقدما على العالم بغير العلية ويفهم من التقدم المذكور كل من يعرف اللغة معنى حقيقيا وليس بتقدم زمني قطعا فهو معنى يصح ان يقال الزمان كان معدوما ثم وجد وما كان العالم موجودا مع الباري ثم صار معه وانفهام معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقا للواقع غايته انا لا تقدر على تلخيص العبارة فيه بحيث يتبين بها كنه ذلك المعنى من غير ايهام باعتبار الزمان فيه كما يؤهم به لفظ كان وثم وهذا كما نقول نحن وهم ايضا في بيان معنى التقدم بالقبلية انه معنى مصحح لان يقال وجد هذا فوجد ذلك دون العكس والفاء ايضا مشعر بالتعقب الزماني وليس بمبراد ولا صحيح ولا نجد

عبارة بينة لكونه من غير ايها م ومثل هذا كثير فان كل واحد متايفهم معنى قولنا العتقاء ممكن في نفس الامر واذا مثل عن معنى نفس الامر لا يقدر على بيانه التام بعبارة محزنة فان المراد بها ليس هو الخارج لان العتقاء ليس موجودا في الخارج فلا يعقل انضافه بشئ فيه ولا الذهن لانه كذلك سواء تغلقه ذهني او لا بل سواء وجد الذهن او لا للفرق بالصدق والكذب بين هذا القول وبين قولنا العتقاء متمتع في نفس الامر مع كونها محاضلين في الذهن على سواء فنقول المراد بها نفس العتقاء والامر هو العتقاء وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو المحكوم عليه مع ان لفظة في مشفرة باعتبار الخارج او الذهن وما ذكرناه هو محصل ما قل حجة الاسلام في هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومعنى العالم وجود الذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك التقدم يرشي ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدم ثالث فلا التفت الى اغاليط الاوهام ومراعاة بقوله فقط في الموضوعين تضرع معنى القولين فيما ذكره بالنسبة الى امر ثالث موجود هو الزمان في معنى صحة القول الاول لا يقتضي من الموجودات الا ذاتا واحدة وصحة الثاني لا يقتضي منها الا ذاتين لانهما لا يقتضيان شيئا آخر اصلا بدليل انه يضرخ في آخر كلامه ان لفظة كان تقتضي امر انسيبا اعتباريا لا امرا محققا موجودا لكن الوهم يفجز عن فهم وجود مبتدأ الامع

تقدير وجود قبل له محقق هو الزمان وهذا كعجزه عن فهم ان يتناهي الاجسام من غير ان يكون وراءه هاشي محقق هو خلاي اي بعد لانهاية له او ملاء اي شئ شاغل لذلك البعد واذا قيل له ليس وراء العالم شئ لاخلاء ولا ملاء اي عن قبوله لكن العقل يعلم ان الخلاء في محض وعدم صرف والبعد عبارة عن الامتداد بين سطوح الاجسام والمفروض تناهي الاجسام الذي هو تناهي العالم فيحكم بان لاخلاء ولا ملاء وراء العالم وان الوهم مخطئ في حكمه وكما انه مخطئ في حكمه بان وراء العالم بعدا مكانيا وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه كذلك هو مخطئ في حكمه بان قبل كل حادث بعد ازمانيا وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه واما الطريقة الازامية فهي ايضا مبنية على قدم الزمان المستازم لتقديم العالم وتقريرها انكم قائلون بان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق قبل خلق هذا العالم عالما آخر بان نفرض مثلا ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة من الفلك فيقدر تقدم ذلك العالم عليه بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة من تلك الدورات وعالماتنا قبلها بحيث ينتهي اليها بالف ومائة في دورة فانكم ماتحيلون شيئا من ذلك فاما ان يقال ليس بين بدء خلق العالمين المقدرين وبدء خلق العالم المحقق شئ ولنعب عنه بالا مكان وبطلانه ظاهر واما ان يكون الامكان الذي يتناوب بين بدء العوالم الثلاثة كلها واحدا وهذا باطل بداهة واما ان تكون امكانات متغايرة بعضها ازيد وبعضها اتقص وبعضها متساو وهذا هو الحق فان حال هذه الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوي كحال الدورات

والدورات التي بين بدء خلق العالم الثاني من المقدرين و بدء خلق الاول منها ضعف ما بين بدء خلق الاول و بدء خلق العالم المحقق وكتاتهما معانساوية لما بين خلق الثاني من المقدرين و بدء خلق المحقق فيكون الامكانات المذكورة ايضا كذلك ثبت انها قابلة لازيادة والنقصان والمساواة فتكون كميات او مستلزمات للكمية لان الامور المذكورة اولاً وبالذات من خواص الكمية ولا شك انها ليست من قبيل العدد ولا المقدار اي الامتداد الحال في الجسم فثبت انها الزمان او مستلزما له لان الكم منحصر في الاقسام الثلاثة فقبل العالم عندكم زمان والاعتراض عليها اما اولاً فاننا لانسلم ان هذه الامكانات التي ذكرتموها امور موجودة بل هي من الاعتبار الوهمية وما استدللتم به على وجودها غير تام لان المساواة والمفاوتة انما تدلان على وجود معروضيهما في الخارج لو كان الاتصاف بهما في الخارج وهناليس كذلك بل الاتصاف بهما ايضا اعتباري وانكم معترفون بان الامور الوهمية تنصف بهما اذ تقولون ان ما بين الطوفان الى زماننا ازيد مما بين بعثة محمد عليه السلام اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد والناقص ايضا امر بين محققين بل هو موهمين وهذا كان يقول لكم قائل اما ان يمكن ان تكون كرة العالم اكبر مما وقعت بقدر ذراع في جوانبها وبقدر عشرة اذرع اولاً يمكن فان قائم لا يمكن فانتم مكابرون ولا اقل من انكم طالبون بالبرهان على امتناعه مع ان لخصوكم حينئذ ان يقولوا نحن ايضا نقول بإمكان خلق العالم قبل الوقت الذي خلق فيه وان قائم يمكن فبالضرورة يكون وراء العالم

مكان بقدر ذراع وبقدر عشرة اذرع والثاني ازيد من الاول بلا شبهة فيكون وراء العالم مكان موجود ولا نزاع في بطلانه فها هو جواب عن هذا فهو الجواب عما ائرم من وجود الزمان قبل العالم واما ثانياً فان دليلكم على تقدم تسليم صحته قاصر عن مدعاكم اذ اوردتموه لالزام قدم الزمان وهو لا يدل الا على تقدمه على حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه وعلى حدوث المقدّر قبله بمقادير ولا يلزم من هذا قدمه فان قلت تقرر الدليل هكذا انكم قائلون بان الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه فيه بقدر و آخر و آخر الى غير النهاية والالزام عجزه تعالى عن ذلك وحينئذ لا يقف القدر الزائد في مرتبة من المراتب الى غير النهاية وهذا هو القدم قلت لانسلم انهم قائلون بذهاب القدر الذي يمكن فيه خلق العالم الى غير النهاية لانه يلزم منه امكان قدم العالم وعندهم امتناعه ثابت بالبراهين ولا ضير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لا يلزم ولا يسمى هذا عجزاً فلا يتم هذا التقرير الزامهم

الحجة الثالثة

ان امكان وجود العالم وامكان ايجاد الصانع اياه ازليان ويلزم منه صحة وجوده و ايجاد في الازل ويلزم منها وجوده في الازل اما الاول فلانه لاشبهة ولا نزاع في ثبوت امكانهما في الجملة وامكان كل ممكن لازم ذاته لا يجوز انفكاكه عنه اصلاً والالزام الا انقلاب من الامتناع الى الامكان او بالعكس وكلاهما ضروري الاستحالة واما الثاني فلان الامكان هو اسواه

الطرفين اى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن فصحة كل منها لازم
نظر الى ذاته * واما الثالث فلا نه يلزم من عدمه ترك الجود الذى هو افاضة
الوجود وما يتبعه من سائر الكمالات على الممكنات ازمة غير متناهية من
الكريم المطلق والجواد الحق وهو لا يليق بشانه * والاعتراض عليها * اما
اولا فان الظرف اعنى في الازل في قولكم يلزم من ازالة امكان وجود
العالم وابعاده صحة وجوده وابعاده في الازل ان كان متعلقا بالوجود
والايجاد فلا نسلم ذلك للزوم فان ازالة امكان الشئ لا يستلزم صحة وجوده
الازل بل الامر بالعكس فان امكان جميع الخواث ازل ووجودها في
الازل غير صحيح وصحة الابعاد الازل متوقفة على صحة الوجود الازل
وان كان متعلقا بالصحة فاللزوم مسلم بل مآل ازالة امكان الشئ وصحة
وجوده الازل واحد فلا يستلزم صحة وجوده الازل وقدرة الصانع
تعالى عليه حتى يكون عدم ابعاده في الازل تركا للجود وهذا ما قال
جمهور المحققين ان ازالة الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له
وبينوه باننا اذا قلنا امكانه ازل فالازل في المعنى ظرف للامكان فيلزم كون
ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
المعنى ظرف لوجوده اى وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن ومن
المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشئ في الجملة ممكنا
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممثلا
ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من المتمتعات دون الممكنات لان

المتنع هو الذى لا يمكن وجوده بوجه من الوجود ولم يرتض بعض الافاضل
هذا المصور في كتب القوم وادعى ان ازالة الامكان مستلزما لا مكان
الازلية لكن ما اورد في بيانه ما افاد ما ارادو ذلك انه قال امكانه اذا
كان مستمرا لا يمكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ من
اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا
نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها بل جاز
اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل
منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى
ذاته فازالة الامكان مستلزما لا مكان الازلية هذه عبارته ونحن نقول *
مقدماته غير مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حين المنع
ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من
قبول الوجود مستمرا له وهذا بما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من
قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المآل واحد واستمرار الامكان
لم ينزع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضى الا ان يكون الوجود
في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهذا لا يستلزم
ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز
هذا اصلا وابعده من هذا ما ضمه اليه من قوله لا بد لا فقط بل ومعا ايضا فانه
لو سلم ان ازالة الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل من اجزاء
الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل

من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به في كل منها معا ومستلزم العام لا يجب ان يكون مستلزما للخاص وهذا كان يقال اذلية امكان المتناقضين يستلزم جواز اتصاف كل منهما بالوجود في كل من اجزاء الازل لا بد لا فقط بل ومعا ولا ينبغي بطلانه وجواز اتصافه به في كل منها معا الى آخره الذي فرع عليه ما زعمه من استلزامه اذلية الامكان لا مكان الاذلية مما لا طائل تحته وقد اورد عليه النقض اجمالا بالاعراض الغير القارة فانها من الممكنات وامكان كل ممكن اذلى كما ذكرنا مع عدم جواز اتصافها بالوجود المستمر ولا يخص له عنه الا بانكار امكان شئ غير قاره واما ثانيا فلان ما ذكرتم من حديث الجود والزموم اذ لينة كلام خطابي غير نافع في امثال هذه المقامات *

الحجة الرابعة *

لهم فيها ايضا طريقتان مبنى احدهما اعتبار الامكان الذي اتى لحوادث العالم ومبنى الاخرى اعتبار الامكان الاستعدادي لها تقرير الاول * ان الحادث قبل حدوثه لا يتخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتعا والآخر ان باطلان لاستلزامهما الانقلاب من الوجوب والامتناع الى الامكان واستحالته ضرورة اذ معنى الوجوب عدم صلاحية عدم اصلا ومعنى الامتناع عدم صلاحية الوجود اصلا ومعنى الامكان صلاحية كليهما في الجملة فلا يعقل اتصاف شئ باثنين منهما لافي الازل ولا في زمانين مع استلزام الثاني لكون الشئ واجبا ووجوده في زمان واقعا عدمه فيه فتعين الاول فله قبل حدوثه امكان والامكان امر وجودي لانه لو كان عدميا لم يتحقق

الاباعبار العقل وهذا باطل لان الممكن ممكن اي له امكان سواء اعتبره العقل او لا بل سواء وجد العقل او لا ولان تقيضه الا امكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع واحداً التقيضين اذا كان عدميا لزم ان يكون الاخر وجوديا والالزام ارتفاع التقيضين ولانه لو كان عدميا لصدق قولنا امكان الممكن لا ولا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني باطل قطعاً فالاول باطل ايضا فلزومه باطل ثم هو ليس امر قائماً بنفسه سواء كان جوهر او لا لان الاضافة معتبرة فيه لا يعقل بدونها اذ امكان الشئ انما هو بالنسبة الى وجوده وعدمه والذوات القائمة بانفسها لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فتكون صفة فتحتاج بالضرورة الى محل ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محال الفاعل فلا يثبت الاقدمه لا قدم العام لان قدرة الفاعل على الشئ تعليل الشئ بنفسه وايضا القدرة لا يعقل الا بالاضافة الى القادر والامكان ليس كذلك فليس اياها ولا يجوز ان لا يكون بين الممكن وذلك المحل تعلق قوى بان يكون حصوله فيه او معه على التفصيل الذي تقدم في اوائل البحث فثبت ان لكل حادث قبل حدوثه متعلقا هو محل لامكانه وهذا الامكان يسمى بقوة ذلك المحل بالنسبة الى ذلك الحادث ما لم يوجد فيقال لهيولى النطفة قوة كونه انسانا وذلك المحل موضوع بالنسبة الى هذا الامكان وهو عرض حال فيه واما بالنسبة الى الحادث ايضا موضوع له ان كان الحادث عرضا كاستعدادات المتعاقبة الواردة على المواد وهيولى ومادة له ان كان جسما وهيولى متعلقه ان

كان نفسا ومحل له على الإطلاق ان كان صورة وبعض المحققين سماه بالاضافة الى الصورة مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركب لا باعتبار الصورة فقط ثم ذلك المحل لا بد ان يكون قد بما او متبها الى محل قديم والا عاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل والمنتهى لا بد ان يكون هيوولى فثبت قدم الهيوولى وهو قدم العالم ثم الهيوولى لا يمكن تحققها الا مع صورة ومنها ما هي مقنضية لصورة معينة كما هي مينة في مواضعها فثبت قدم تلك الصورة معها فثبت قدم الاجسام المركبة منها ثم الجسم مستلزم لبعض الاعراض فثبت قدمها ايضا * هذا تقرير الحجة على الطريقة الاولى * والا عراض عليه من وجوه * الاول * انا لانسلم ان الامكان وجودى اى موجود فى الخارج وما ذكرتم في بيانه من الوجوه كلها فاسدة اما اولها فلانها منقوضة بالامتناع اذ لو صح شئ منها لزم ان يكون الامتناع امرا وجوديا فيفساق الكلام فيه بمثل ما سبق في الامكان حتى يلزم ان يكون للممتنع كشرىك البارى متعلق قديم يكون امتناعه حالا فيه ولا شك في بطلانه واما الثاني فلان قولكم في الاول من الادلة على ان الامكان وجودى من انه لو كان عدما لم يتحقق الا باعتبار العقل ان اردتم به انه لو كان عدما لم يتصف به الممكن الا اذا اعتبر العقل اتصافه به فالملازمة ممنوعة فان الاشياء تتصف بالامور الاعتبارية العدمية في انفسها سواء اعتبرها معتبرا ولا كما ان اجتماع النقيضين متصف بالامتناع مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات بخلاف اتصافه بالامكان فانه لا يكون الا باعتبار العقل ولهذا يصدق الحكم

بالاول دون الثاني مع استوائهما في تحققهما في العقل وعدم تحققهما في الخارج وهذا معنى ما يقال ان الشئ كذا في نفس الامر كما نهناك عليه فيما سبق وان اردتم به انه لو كان عدما لم يوجد الا في العقل فالملازمة مسئلة لكن بطلان الثاني ممنوع وما ذكرتم في بيانه فسادا يظهر مما ذكرناه آنفا وايضا قولكم في الثاني منها احد النقيضين اذا كان عدما يلزم ان يكون الا وجوديا باطلا وهو قولكم والالزام ارتفاع النقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق على شئ معين وهو الارتفاع المحال فلا نسلم الملازمة فان العمى والالامى كلاهما عدميان مع انه لا يخلو شئ عن صدق احدهما عليه وان اردتم به ارتفاعهما عن الوجود بان لا يكون شئ منهما موجودا فالملازمة مسئلة لكن لا بطلان نهنا فان قولنا الامكان ليس بوجود الا امكان ليس بوجود لا يتضمن فسادا اصلا بخلاف قولنا هذا الشئ ليس بممكن هذا الشئ ليس بلاممكن فان بطلانه بداهة سواء كان احدهما وجوديا ولا وايضا قولكم في الثالث منها الفرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له باطل لان معنى الاول ان لا امكان للذى هو منصف به امر عدمى ومعنى الثاني انه ليس متصفا بالامكان والفرق بينهما بين * الثاني * انه لو سلم ان الحادث محتاج قبل حدوثه الى متعلق فلم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق فاعله والتعلق بينه وبين فاعله اقوى من التعلق بينه وبين ما جعلته متعلقا لاني فاعله بموجب وجوده دون ذلك المتعلق * فان قيل * يحمل الحادث ما يقوم به الحادث عند حدوثه فجاء قيام امكانه به قبل حدوثه واما الفاعل فلا يقوم به الحادث

حتى يجوز قيام امكانه به قلنا هذا على تقدير تسليمه لا يتأتى في نفس فان قيل لو كان المتعلق هو الفاعل لكان الامكان هو القدرة وقد ابطالنا قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون صفة اخرى للفاعل الثالث المارضة بان الامكان صفة للممكن وصفة الشيء لا يجوز ان تكون قائما بغيره ولو كان بينهما اي تعلق فرض فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره والالزام ان لا يكون الممكن ممكنا ولو ردد هذه الاعتراضات ولزوم هذه الفسادات على هذا التقدير عدل بعضهم في تقرير هذه الطريقة الى وجه آخر وقال ان الامكان وان لم يكن في نفسه موجودا خارجيا لكنه يتعلق بشيء غير الممكن فمن حيث تعلقه بذلك الشيء يقتضى وجوده في الخارج قبل وجود الحادث وتوضيح هذا الكلام ان الامكان لا بد ان يكون بالقياس الى وجود والوجود على قسمين وجود بالذات اى كون الشيء في نفسه كوجود البياض ووجود بالعرض وهو كون الشيء شيئا آخر وهذا ان يكون بتغير صفة الشيء الاول مع بقاء حقيقته ككون الجسم ابيض وكون الهيولى ذات صورة او جسما او بتغير ذاته وحقيقته ككون الماء هواء فان هذه الاكوان وجودات للبياض والصورة والجسم والهواء بالذات والجسم والهيولى والماء بالعرض فامكانات وجودات الامور الاربعة المذكورة لا متعلقة قبل حدوثها بالامور الثلاثة المذكورة آخر ايقضى ان يكون حينئذ موجودا في الخارج والالم يكن ان يحصل لها اشياء اخر او تصير اشياء اخر هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فالممكن به اما ان يكون وجوده متعلقا

بشيء اما موضوع كوجود الاعراض او مادة كوجود الصورة والجسم والنفس او لا كالمجردات المطلقة والثاني لا يجوز ان يكون حادثا او الالكان له امكان قبل حدوثه لما مر ولا يجوز ان يكون قفيا بنفسه ولا بموضوع دون آخر ولا بمادة دون اخرى اذ لا تعلق له ولا اختصاص بشيء منها مثل هذا يكون اما ممتنع الوجود او قد يلو الاول ان كان حادثا قبل حدوثه يمكن ان يوجد في الموضوع او في المادة او مع المادة فيجب ان يكون حينئذ ذلك الموضوع او المادة موجودا او الالم يكن وجوده فيه او معه فثبت ان امكان الحادث على الاطلاق يقتضى ان يكون موجودا قبل حدوث الحادث ثم ننقل الكلام الى ذلك الشيء انه حادث او قد يسمي الاول باطل فتعين الثاني فيازم قدم العالم والاعتراض على هذا التقرير من وجهين الاول النقص وتقريره انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع مع عرض او بدن مع نفس لان هذا العرض او النفس قبل حدوثه يمكن ان يوجد في ذلك الموضوع او مع ذلك البدن الى آخر المقدمات والالزام باطل ضرورة واتفاقا الثاني الحل وهو ان الملازمين اعنى قوله في الاول والالم يكن ان يحصل لها اشياء اخر الى آخره وفي الثاني والالم يكن وجوده في الامكان وحينئذ ما يمنوعان اذ يكفي في امكان وجود الحادث على الوجود المذكورة امكان وجود تلك الاشياء التي وجوده متعلق بما قبل حدوثه ووجودها حينئذ بالفعل ليس يلزم نعم ذلك الامكان متصف بشرط عدم تلك الاشياء لكن بين تحقق الشيء بشرط عدم شيء وبين تحققه في وقت

عدم ذلك الشيء بعينه على ان في هذا التقرير تطويلا بلا طائل لانه
اذا اعتبر في الوجود بالذات الوجود في الشيء او معه فقد اعتبر فيه الوجود
بالعرض فلا حاجة الى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه وتقرير الثانية
ان الممكن لا يخلو اما ان يكون امكانه الذاتي كافيا في فيضان الوجود عليه
من مؤثره القديم اولا فان كان الاول لازم قدمه لامتناع تخلف الملبول
عن علته التامة فثبت المطلوب وان كان الثاني فلا بد ان يتوقف وجوده
على شرط فان كان ذلك الشرط قد يما فكذلك وان كان حاد ثا توقف
بالضرورة على شرط آخر حادث والام يكن هو حادث ثلما ذكر فيتوقف هذا
الشرط الثاني على آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل حادث
شروطا بمواد ث مترتبة غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون مجموعة في
الوجود او متعاقبة والاول هو التسلسل المحال فنعين الثاني ولا بد ان يكون
لما حصل متعلق بذلك الحادث اذ لو لم يتعلق بمحل او تعلقت بمحل ليس له
اختصاص بذلك الحادث لم يكن محدوثة لو اسقطها اولى من حدوث غيره
فثبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية متواردة على محل ولزم
قدم هذا المحل والامتناع تعاقب الامور الغير المتناهية عليه وهذه الشروط
محصول لا يستعد اذا الحادث للوجود ومقربة له اليه ولم يوجد بايجاد فان
الحوان حين ما كانت مادته بصورة النطفة ابعده من الوجود وموجود
ابعد من ايجاد منه اذا كانت مادته بصورة المفرقة وهو المسمى بالامكان
الاستعدادي وهو غير الامكان الذاتي لانه امر موجود من قبيل الكيف

دون الامكان الذاتي فانه اعتبار عقلي كما عرفت ولانه بالنسبة الى كل
حادث متعدي بل غير متناه دون الذاتي فانه واحد ولانه غير لازم للماهية
الممكن دون الذاتي فانه لازم لما تمتع الاتكالك عنها ولانه حال في مادة
الحادث لانه دون الذاتي فانه لا يتفاوت اصلا فثبت بهذا التقرير قدم
الممكنات الموجودة اما بدواتها او بموادها فثبت به قدم العالم وهو المطلوب
والاعتراض عليه انه مبني على امور مثل كون الموجد تعالى موجبا
لاختار او جواز كون مادة الممكن قد يمة وجواز تسلسل الامور المتعاقبة
الى غير النهاية وقد كشفنا عنها الغطاء فيما سبق بما لا مزيد عليه فلا حاجة
الى الاعادة والذي نذكره ههنا ان تلك الامور المتعاقبة عيني بقدر
تسليم جوازها ولزومها من اين لزم احتياجها الى المحل ولم لا يجوز ان يكون
امور اقلية بانفسها مناسبة للغايات بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة وما
ذكر من انها مقربة للعلة الفاعلية الى مفعولها ولا يتصور قربه من الوجود
على مراتب متفاوتة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك
امر يتعلق وجوده به بان يوجد فيه او معه وتوارد عليه حالات غير متناهية
مهيئة لوجوده ولولا ذلك الامر الذي يتعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون
تلك السلسلة مقربة الى ذلك الحادث المخصوص دون غيره بمجرد ادعاء غير
مسموع فان ذلك يتصور بما صورناه وما قبل في بيان ذلك من ان القرب
بالحقيقة صفة المحل فانه هو الذي يقرب من وجود ذلك الحال فيه على تلك
المراتب ممنوع فانه لا معنى للقرب والعهد هناك الا كثرة الوسائط وقلة

او طول الزمان المتخلل وقصره وكلا المعنيين بالنسبة الى تلك الامور مع
الحادث ظاهر فان بين بعضها وبين الحادث وسائط كثيرة وبين بعضها
وبينه وسائط قليلة وكذا الزمان بين بعضها وبينه طويل وبين بعضها وبينه
قصير واما بالنسبة الى المادة التي يوجد فيها او معها الحادث فلا تحقق لشي
من هذين المعنيين الا باعتبار تلك الامور بان يقال هي حال كونها مع هذا
الاستعداد ابعد من الحادث منها حال كونها مع ذلك الاستعداد باحد
المعنيين فوضع ان تلك الامور اقرب بان يكون القرب والبعد صفة لها
بالحقيقة من المحل المذكور ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل فان
قلت * مناسبة المادة لما تقوم بها اقوى من مناسبة الفاعل لاثرة الغير القائم به
قلت * قد عرفت اندفاعه في الاعتراض على الطريقة الاولى واعلم ان الامام
الرازي اورد دليلا على كل ما كان مفترقا في وجوده الى المؤثر فانه يجب
ان يكون محدثا وقال هذا برهان عظيم ونكتة جليلة قوية في بيان استناد
الاثار الى المؤثر لا يحصل الاحال الحدوث فيصلح ان يعارض به ادلتهم على
قدم العالم اذ لا نزاع في انه اثر المؤثره تقريره ليل * على ما ذكره الامام
انا اذا اسندنا الباقي حال بقاءه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان يصدق عليه انه
كان حاضرا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاضرا قبل ذلك فان
كان الاول لزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا كان حاضرا قبل
ذلك وهذا غير معقول وان كان الثاني فهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا فيكون
للمفترق الى المؤثر هو الحادث لا الباقي * تقرير الآخر * فيه زيادة تفصيل بوجوده

وهو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال عدمه
فان حصل حال الوجود فلما ان يحصل حال الحدوث او حال البقاء
لا جائز ان يحصل حال البقاء والالزام ان يكون الشيء حال بقاءه مفتقرا الى
موجد يوجده وممكن يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتخصيل
الحاصل محال في بداهة العقول فلم يبق الا ان يكون افتقارا لاثار الى المؤثر اما
حال عدم او حال الحدوث وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل موجود
مفتقرا الى المؤثر حادثا وذكره في الجواب عنه ان التأثير في الباقي وان
كان قد يما هو ان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيله للحاصل ولا في امر
متجدد لالتعلق له بالباقي من حيث هو باق قالوا فلا يكون هذا الدليل تاما فضلا
عن ان يكون قويا * ونحن نقول * هذا الجواب لا يثبت على لان ذلك المؤثر
اما ان يعطيه اصل الوجود اى يجعله متصفا به كما انه يفيد دوامه اولا فان كان
الاول فليبين انه في اية حالة يعطى القديم اصل الوجود واعطاه البتة
يتنقض حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيله للحاصل ولا يتصور للقديم
هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة
المستقلة واما ما كان يلزم ان يكون معطيا لاصل الوجود ومحصوله وقد صرح
بهذا بعض هؤلاء المجيبين في مواضع من كلامه كيف وانه قول بان الممكن
القديم لا يفترق في اصل وجوده الى مؤثر واذا لم يفترق في اصل وجوده
الى مؤثر فمن اين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر * نعم يرد
على الامام الرازي بانك قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان

وبالصفات القدسية لله تعالى ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذاتها فتكون
ممكنة فلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجوداتها منه فلزم تأثير المؤثر
في المقدس لكن هذا الالتزام لا يقيد الحكماء هنا لانا الآن بصدد المنازعة
منهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الى ايرادها
واتمامه بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا يتفهم الكلام الاقناعي
والالزامي مع ان جمهور المايين وان قالوا بشيوت الصفات القدسية لكن
علة الافتقار الى المؤثر عندهم هي الحدوث لا الامكان فقط ومنذ عاينهم
حدوث كل ممكن وبراهينهم ناهضة عليه فقط فلا الزام عليهم واتما شعبنا
الكلام في هذا البحث واسجعتنا ذيله لان ما ذكر من مقدّمات لا تلهم
اصول لمقاصدهم واساس لقواعدهم وانها المباحي وعقائدهم دائرة عليه
في كثير من مباحثهم فاردنا ان نطلع القطن الناظر في هذا الكتاب نظرا لانصاف
على مواضع الحلال ومواقع الزلل في اصولهم التي هي ملاك طريقتهم ومدار
عقيدتهم ليعرف ان كلام المايين من جهة المباحثة والمناظرة اقوى من
كلامهم فكيف وهو متصور بالبيئة القطعية والحجة اليقينية وهي اقوال
الانبياء المقطوع بحجتها بشهادة المعجزات البهية والآيات السنية التي لا تبقى
منها شبهة لمن له ذكاء في السجينة وصفاء في الروينة فليوازن الطالب
للعقدين كلاهما القريئين بميزان النظر ثم اذا تبين له قدر كل منهما فليطالب
بخصوم المايين بمؤيد مثل مؤيدهم ومستند قريب من مستندهم واني لهم
هذا والله المؤيد والمستند.

البحث الثاني

(ابدية العالم اعلم) ان النزاع بين القريئين في ابدية العالم ليس مثل النزاع في
ازليته فان القولين في ابدية متناقضان فان الفلاسفة يقولون بلزوم ابدية
والمليون بعدم لزومها لا بلزوم عدمها بل هم يجوزون ابدية ويقول جمهورهم
بوقوعها ايضا الظواهر النصوح وبعضهم توقف فيه واول تلك الظواهر
واما القولان في ازليته فاحص من التقيضين اذ الفلاسفة قائلون بلزومها
والمليون بامتناعها وقال بعض العلماء الكرامية وان قالوا بمحدوث الاجسام
قائلون بانها ابدية يمتنع فناؤها وهذا بظاهرة مناف لما ذكره حجة الاسلام
من ان الكرامية يقولون ان الله تعالى يحدث في ذاته صفة الابد فيصيرها
الموجود موجودا او يحدث في ذاته صفة الاعداء فيصيرها المعدوم معدوما
الا ان يقال انهم اختلفوا في هذه المسئلة فرقتين فكل من المنقولين قول فرقة
منهم ثم حجتهم الثانية والثالثة لا ثبات قدم العالم لو تماثلت على ابدية اما
الثانية فبان يقال الزمان ابدى ويلزم منه ابدية العالم اما حقيقة المزوم فلان
الزمان لو فنى لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيها البعد القبلي الى
آخر ما ذكر هناك وايضا لو فنى العالم اما ان يقني معناه صانعه وهو باطل
بالا ثفاق واما ان يبقى بعده اما بقدر متناه او غير متناه الى آخر المقدمات
واما الثالثة فبان يقال لو فنى العالم ازم ترك الجود من الجواد المطلق ازمنا
غير متناهية وهو لا يليق بشانه وفي هذا نظره لانه لا يلزم من فناه العالم
ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلة ولا يلزم من فناه ذلك فان

قلت لو وجد بدله لم يفسد العالم لانه ايضا عالم اذ العالم كل ما سوى الله تعالى كما ذكره والمراد بقاء العالم الذي يحكم بامتناعه فناؤه بالكلية والافلازاع في جواز فناه بعضه بل في وقوعه على الدوام والاستمرار قلت مدعاهم ان هذا العالم المتحقق لا يجوز فناؤه بالكلية وحينئذ يرد ما ذكره وكذا الحجة الرابعة ايضا جارية هنا لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتي واما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادي فلا اذ لا يتعلق له ببقاء العالم وامتناع فناه واما الحجة الاولى فلا جريان لها هنا الا اذا اقررت بوجه غير ما قررناها به وانما اخترنا هذا التقرير لكونه ابلغ تقرير انتهى الاحكام وجوه الاعتراض على الحجج المذكورة قد علمت فلا حاجة الى الاعادة وانما تذكر لهم ما هو مختص بهذا المطلوب وهو ثلاثة اوجه الاول ما نقل عن جالينوس انه قال لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في المدد المدبدة والارصاد التي بها تعرف مقادير الاجرام العلوية تدل على ان مقدارها منذ آلاف سنين فلما لم تدل في هذه الاماد الطويلة دل على انها لا تفسد والاعتراض عليه ان مطلوبه بهذا الدليل ان كان امتناع فساد الشمس كما هو زعم اخوانه والمنازع فيه يدل عليه مقدم شرطية فهو على تقدير قيامه لا يدل الا على عدم وقوع الفساد لا على امتناعه اذ لا شبهة في ان الرصد لا يدل الا على وقوعه اولاً ووقوعه لا على وجوبه وامتناعه ولهذا قال دل على انها لا تفسد ولم يقل لا تقبل الفساد وان كان عدم وقوع فسادها قد ليله لا يتم لان حاصله قياس شرطي استثنائي من متصلة واستثناء

تقيض تاليها هكذا ان كانت الشمس مما يفسد لذبلت لكنها لم تدل وفي مثله شرط الانتاج ان يكون مقدم المتصلة مستلزماً لتاليها فهذا المقدم غير صحيح اي غير صالح لان يكون مقديماً اذا فساد الشيء لا يكون الا بطريق الذبول او ان الشمس مما يفسد بطريق الذبول فلا نسلم انه يلزم ان يقع له ذبول الى الآن فان الشمس الفاسد بطريق الذبول ليس يلزم ان يظهر له ذبول من لول وجوده بل كثيراً ما يكون له التمودعة مديدة ثم يتبدى فيه الذبول فلعل الشمس تبقى بعد زمان تامدداً فاذا اقرب فسادها شرعت في الذبول ولو سلم قلعله وقع لها ذبول لكن لبعدها عنا وقلة ذلك الذبول لا يظهر لتافانهم قالوا عظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض اكثر من مائة وستين مرة مع كبر كرة الارض في نفسها ولا تراها الا صغيرة القدر فلو انتقص من اطرافها مقدار اصبع مثلاً كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد ليست على سبيل التحقق بل على وجه التقريب فان قال قائل نحن لانستدل على عدم ذبولها بالارصاد بل بان الذبول يستلزم احد امرين ممتنعين على الفلكيات اما الحركة المستقيمة او الخلاء وذلك لان الذبول لا يكون الا بانتقاص جزء من الجسم فان كان ذلك الانتقاص بانتقال ذلك الجزء عن الاجزاء الاخرى وانتقاله الى جزء آخر رفع انتقال شيء الى حيزه يلزم الحركة المستقيمة للتقلين وبدون هذا الانتقال يلزم الخلاء وهو محال مطلقاً قلنا لانسلم امتناع شيء منها لا مطلقاً ولا في الفلكيات وادلتها مرتبة كما بين في موضعه الوجه الثاني انهم قالوا العالم لا يعدم لانه لا يعقل سبب معدوم له واما الانعدام

بعد الوجود فلا بد ان يكون الاعدام من سبب وذلك لان سببه لا يجوز ان
لا يستند الى قديم والاتسلسلت الاسباب واذ استند الى قديم فلا يجوز ان
يكون موجبا بالذات لهذا العدم والاستحال الوجود وقد فرض موجودا
فلا بد ان يكون السبب ارادة القديم وهذا ايضا محال لان الارادة ان حدثت
فقد تغير القديم وهو محال والا فيكون القديم و ارادته على نعت واحد
والمراد تغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وهو ايضا محال
للزوم تخلف المعلول عن علته التامة وما ذكرناه من استحالة وجود حادث
بارادة قديمة تدل على استحالة العدم مع ان ههنا اشكالا آخر اقوى من
ذلك وهو ان المراد اثر الفاعل لا محالة و اقبل درجات اثر الفاعل ان يكون له
وجود و عدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء كان موجبا
بالذات او مختارا والجواب عن الاشكال الاول قد علم مما بينا سابقا من
امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا افتقار الى التكرار وعن الاشكال
الآخر الاقوى ان القول بامتناع كون العدم سببا للحادث منه اثر الفاعل
باطل فانهم قائلون بان احد طر في الممكن اعني وجوده وعدمه لا يمكن وقوعه
الا بسبب خارج عن ذات الممكن ويدعون فيه الضرورة فعدم الممكن سواء
كان عدا ما اصليا او طارئا يكون مسببا عن شيء ولا نغني بالاثرا لا هذا
فان قالوا السبب اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما
الاحتياج الى الفاعل فاننا قائلون بطرد الاعدام على الجواهر العنصرية
واعراضها لكن لا يطرق الصدور عن فاعل بل بسبب انتفاء شرائط

وجودها فاذا انتفى شرط وجود شيء انتفى الوجود عنه بالضرورة فطرد
العدم لهذا التأثير فاعل فيه . وبيان هذا ان من الاعراض اعراضا غير
قارة لا تقبل ذواتها البقاء بل مقتضى ذواتها العدم عقيب الوجود كالحركة
مثلا بسبب اعيادها الطارئة على ذواتها لا شيء آخر وقد تكون جملة منها
كدورات معينة شرطا لوجود شيء وبقائه فاذا انتهت تلك الجملة بمقتضى
ذاتها انتفى ذلك الشيء بالضرورة ولا يتبقى مثل هذا في فناء العالم لان
تلك الاعراض لا بد لها من محل تقوم به فهو شرط وجودها فلو كان
وجوده مشروطا بشيء منها لزم الدور او التسلسل قلنا اذا كان وجود
شيء وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا يمكن وقوع شيء منها الا اذ رجعه
الى حد الوجود شيء من خارج لا فرق في هذا بين طر في الوجود والعدم
وهذا معنى تأثير المثر فيه وكونه اثر له سواء كان ذلك الشيء موجبا
لذاته لئلا يترك الرجوع او باختياره فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصلح
ان يكون من شيء بوجبه كذلك جعله اعمى بعد كونه بصيرا يصلح ايضا
ان يكون من شيء بوجبه لا اياه للعقل عن الثاني كما لا اياه له عن الاول
ومعنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشيء منه واذ انتم اعترفتم بوقوع
العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق ذلك
الوقوع بشيء هو منه ولم يقتضي الثاني ان يكون الواقع موجودا دون
الاول لا بد له من بيان واذ انتم قلتم علة الاحتياج الى المرجع هي مجرد
الامكان لزمكم كون العدم الازلي للممكن ايضا اثر المثر و ان ايتم اطلاق

الاثرو المؤثر والفاعل الا اذا كان المسبب موجودا فلا نزاع اذ ليس
الغرض تصحيح الالفاظ والاسامي بل توضيح الحقائق والمعاني وتوسيع
ان عدم لا يصلح ان يكون اثرا للفاعل فليكن فناء العالم ايضا يزوال
شرط بقاءه كما قلنا في فناء الاشياء وتزوم الدور او التسلسل ممنوع وانما يلزم ذلك
لو كان وجود كل من المحل وتلك الاعراض شرطا لوجود الاخر او بقاؤه
لبقاءه وهذا غير لازم اذ يجوز ان يكون وجود المحل شرطا لوجود كل واحد
من تلك الجملة لالبقاء اذ لا يتصور له البقاء ويكون وجود واحد منها ايانا
كان شرط البقاء المحل لا اصل وجوده فما يوجد واحد منها يبقى المحل لتحقيق
شرطه فيبقى العالم فاذا انتهت الجملة فني العالم لا انتفاء شرط بقاءه ففني العالم
الوجه الثالث ان ثبت قدم للعالم بدليل لا يثبت بامتناع فناءه كالحجة
الاولى وكطريقة الامكان الاستعدادي على ما مر ثم يقال اذ ثبت قدمه
امتنع عدمه اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا فلا خفاء في امتناع عدمه
وان كان ممكنا وجب انتماءه الى فاعل واجب الوجود لذاته دفعا للتسلسل
ولا يجوز ان يكون فاعله مختارا لما مر من امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار
فيكون موجبا بالذات فان كان ايجابه له بلا شرط لم يمتنع عدمه عدم الواجب
وهو ظاهر لزوما وبطلانا وان كان بشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط
قد ظهر امتناع توقف القديم على الحادث فنقل الكلام الى هذا
الشرط ان كان صدوره عن الواجب بشرط او لا بشرط حتى ينتهي
الى شرط لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فيكون عدمه مستلزما

لعدم الواجب ولا شك في استحالة هذا اللازم قلزومه محال فلزوم هذا
اللزوم وهو انتفاء القديم المفروض او لا محال وهو المطلوب والجواب عنه
بعد تسليم امتناع كون القديم اثرا للمختار على ما بينا سابقا من وجوه فساد
الحجج على قدم العالم فهذا الاستدلال بناؤه على القاسد فهو قاسد
* المبحث الثالث *

(بيان ان قولنا الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة ام لا) العقلاء
ما خلا الدهرية مطبقون على القول بان للعالم فاعلا وصانعا وان العالم
مفعوله ومصنوعه لكن المليون يرون باللفظين معناهما الحقيقي اللغوي
اذ معنى الفعل والصنع وسائر صيغ الافعال المنعقدة موضوعا في اللغة
لايجاد شيء بالقصد والارادة وموجد العالم عندهم مراد مختار فيلزم
ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لا يتصور تعاقب الارادة به
كأمر واما القلاسة فيطلقون هذه الالفاظ لا بل الحقيقة لانهم لا يشنون
لموجده ارادة واختيارا بل يزعمون ان صدور العالم عنه بطريق
الوجوب بحيث يمتنع عقلا عدم صدوره عنه ويجعلونه بمنزلة الجمادات
التي تحدث عنها الآثار لا بقصد واختيار كالسفينة عن النار والارطوبية
عن الماء فهم ما قدره الله تعالى فيخلقون الفاعل والصانع على
غير المرید والمفعول والمصنوع على غير المراد وان كان قديما وهذا اما خطا
او مجاز بطريق الاستعارة مبنى على تشبيه العلة بالفاعل والمعلول بالمفعول
في ترتيب اثباتيهما على الاول ثم اطلاق لفظ المشبه به على المشبه اعني

اطلاق الفاعل والصانع على العلة واطلاق المفعول والمضروع على المعلوم
 • فان قيل • ماذا كرم من اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح
 والا لزم ان يكون قولنا فعل بالطبع ثلثا قضا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
 لا بالاختيار ويكون قولنا فعل بالاختيار تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
 بالاختيار واللازمان باطلان فكذلك امزومهما فهم وجنس يشمل ماهو بالارادة وماهو
 بالطبع • قلناه لزوم التناقض في الاول انما هو اذا كان لفظ فعل مستعملا
 بطريق الحقيقة وهناك ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعني
 مطلق اليجاد اعم من ان يكون بالاختيار او لا والمجاز في الكلام باب واسع
 وهذا كما يقال الحجر يريد الحركة الى السفل ويطلب الوقوع في المركز
 قال الله تعالى فوجد فيها جدارا يريد ان يتقض • والارادة والمطلب
 لا يتصوران الا مع العلم وبطلان التكرار في الثاني انما يكون اذا كان
 المراد به التامس اعني افادة المعنى اما اذا كان المراد به تقرير المعنى المقاد
 لغرض من الاغراض فليس فيه فتنا دل هو موجب لحسن الكلام
 • فان قيل • استعمال لفظ الفعل وضيغ الافعال المتعدية فيما ليس بالارادة
 شائع في كلام العرب واهل العرف قال الشاعر •

وعيثان قال الله كونا فكانتا • فعولان بالابد ان ما يفعل الجمر

وجاء في كلامهم لوقوا اول البرد واخره فانه يفعل بابد انكم ما يفعل
 باشجاركم وقيل اغتموا برد الريح فانه يفعل بابد انكم ما يفعل باشجاركم
 ويقال النار تحرق والسيف يقطع والحبر يشبع والماء يروي ومثل هذا

كثير في العرف والاصل في الاطلاق الحقيقة فحمل هذا كله على المجاز
 بلاد ليل غير مقبول • قلناه نعم لو كان بغير دليل وهنا الدلائل متحققة مثل
 نصريح ائمة العزمية بان اسناد القطع الى السكين والقتل الى السيف والارواء
 الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اى الاسناد الى غير الفاعل
 ومثل اطلاق جميع العقلاء على ان الامور المذكورة الآت للافعال المذكورة
 مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل وقاعله ومثل صحة نفي الفعل عن هذه
 الامور مثل ما فعل القطع السكين بل فعله الشخص المستعمل للسكين
 وكذا في غيره • واما ما استدل به على ان الفعل عام في الارادي وغيره
 من ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ فقط ففساده بين لآت
 الاحداث ايضا مما هو مختص عندهم بالارادي • فان قيل • نحن وان
 لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة فلا نعمه ايضا بحيث يشمل صفة الآلات
 والشروط فان معنى الفعل التأثير والشروط ليس لها تأثير في الشروط
 • قلنا ان • اردتم بالتأثير ايجاد الاثر بالاختيار فمرحبا بالوفاق وان اردتم به
 معنى آخر يوجد في بعض ما يحتاج اليه الشئ دون بعض حتى تسعوا الاول
 فاعلاو الثاني آلة او شرطا او اى شئ شتم فهذا المعنى غير بين فينبوه حتى
 تكلم فيه فاننا لانجد فرقا بين حصول السفوثة في جرم النار وبين حصولها
 في الماء المجاور لها بسببها وانتم تجعلون النار فاعلة للاولى دون الثانية والفرق
 بان الاولى لا يمكن انفكاكها عن الثانية غير مجدا انتم لا تشرطون في الفاعل
 استلزامه بانفراده للمفعول وتجاوزون استلزام بعض الشروط له فان قيل • نحن ايضا

لا نفرق بينهما ولا نقول ان النار فاعلة لسخونتها الا بطريق المساهلة بل نقول فاعل كل الحوادث العنصرية هو المبدأ القياض . قلنا . فننقل نحن الى مطالبكم بالفرق بين المبدأ القياض على زعمكم وبين النار وانه لم قلتم ان الاول هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخونتها دون المبدأ . وتوقف السخونة عليها اظهر من توقفها على المبدأ . فان قيل . الفرق ان للمبدأ شعورا بالسخونة دون النار . قلنا . فيلزم ان يكون الانسان فاعلا لصحته ومرضه وطوله وقصره وامثال ذلك فانها محتاجة اليه وله شعورها بالافعال الفرق بينه وبين المبدأ او ما قال صاحب المحاكمات ان معنى التأثير واستتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده . يدون وجود المؤثر لا يفنى من الحق شيئا لان هذا التعلق متحقق في جميع العلل الامة كانت او ناقصة فاعلية كانت او غير هابل في الشروط والالات ايضا فان كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير فقد بان الفساد والافان . كان المراد بالاستتباع الاقتضاء التام الموجب لترتب الاثر عليه فهذا غير مشروط في الفاعل كما ذكرنا اتفاقا وان كان غير ذلك فلا يعدم في النار بالنسبة الى سخونة الماء . فان قيل . انهم يثبتون الارادة لله تعالى حيث نقل عنهم انهم يقولون الله تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وصدق الشرطية لا يقضى وجود مقدمها ولا عدمه فمقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم اللا وقوع فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولا يطلقون عليه ايضا

اسم الصانع مع ان الصانع من له الارادة بالاتفاق . قلنا . هذا المنقول عنهم كلام لا يتحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده . وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع مقدم الثانية دوامها مع صفة وقوع تقيضها فهذا مخالف لما هم مصرحون به من كونهم تعالى موجبا بالذات للعالم بحيث لا يصح عدم وقوعه منه وان اريد دوامها مع امتناع تقيضها فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا في العالم عند عدم قد يم فليس هذا المنقول عنهم الا تمويهات واطلاقهم الصانع عليه تعالى ليس الا بطريق المجاز ثم اسناد الخلق والصنع وامثالها الى الله تعالى على زعمهم ايضا مجازي من قيل استاد الفعل الى سببه اذ هو تعالى عندهم ليس فاعلا للعالم كله لا باختيار ولا بغير اختيار بل لجزء واحد منه واما بالنسبة الى سائر اجزائه الغير المتناهية فهو سبب بعيد لا يصل اليها اثره فانظر كيف يتزولون مالك للملك عن التصرف في ملكه وملكه ملكوته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يتبين هذا الا بذكر ما زعموا في كيفية وجود العالم وهو انه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته عقل ابي ممكن غير متميز ولا حال فيه مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان ونفس ناطقة ابي ممكن غير متميز ولا حال فيه محتاج في فاعليته الى الآلة الجسمانية وجسم يتصرف فيه تلك النفس وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى قصد من هذا العقل عقل

ثالث ونفس ثانية وجسم آخر وهو جرم الفلك الثامن وهو فلك الثوابت
وصدر من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة وجسم آخر وهو جرم الفلك
السابع وهو فلك اعلى السيارات اعنى فلك الزحل وهكذا حتى انتهى الامر
الى عقل تاسع فصدر منه عقل عاشر ونفس تاسعة وجسم هو جرم الفلك
الاول وهو فلك اسفل السيارات اعنى فلك القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال
والمبدء الفياض لتحريكها الارادية لجرم هذا الفلك الى غير النهاية لقصان
صور العنصریات ونفوسها وبعض اعراضها عليها منه بواسطة استعدادات
تحصل لها بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع المخصوصة ومبنى
ذلك زعمهم ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز
ان يصدر عنه المتعدد الا بتعدد جهات من اجزاء وصفات ولواظبات
او آلات او قوابل فلا يصدر عن المبدأ الاول الاممبول واحد وهو العقل
الاول وانه عاقل مبدئه ونفسه وممكن وجوده فله اعتبارات وجهات
ثلاث بعضها اشرف من بعض والاليتق ان يصدر من الاشرف الاشرف
فصدر عنه بجهة تعقله مبدؤه عقل ثان وبجهة تعقله نفسه نفس وبجهة امكانه
جسم وهكذا العقول والنفوس والاجسام الاخر المذكورة * واعلم ان
كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس مستند الى اصل
موثوق به فتارة يعملون العقل الاول ذاجهات ثلاث لكن بعضهم يشيرون
الجهات الثلاث بما ذكرناه وبعضهم يقولون هي وجوده ووجوب وجوده
وامكانه ويسندون صدور العقل والنفس وجرم الفلك اليها على الترتيب

وتارة يعملون العقل الاول ذاجهات وصادر عنه اثنين لكن منهم من
يقول الجهتان وجوده وامكانه فمن جهة وجوده صدر عنه عقل ومن
جهة امكانه فلك ومنهم من يقول هما تعقله وجوده وتعقله امكانه والصادر
كما ذكرنا وهكذا كل العقول الا العقل العاشر وتارة يجعلونه ذاجهات
اربعة امكانه ووجوده ووجوبه بالغير وتعقله بذلك الغير ولا يخفى على الناظر
خطبهم في كل ذلك ثم انهم لم يذكروا في بيان ان المبدأ الاول واحد
من جميع الجهات بالمعنى الذى ذكرناه شيئا يعنده وما استدلوا على ان ليس
لله تعالى صفات زائدة على ذاته مع عدم تمامه كما استف عليه لا يعطى الوحدة
بهذا المعنى واما قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاستدلوا عليه بوجوه
نذكر هنا ما هو عمدتها ليتبين لك انهم على اي شئ يبنون مثل هذا المطلوب
الجليل وذلك وجهان الاول انه لو صدر من الواحد الحقيقي شيان لكان
مصدر الكل منهما ومصدر ريته لهذا غير مصدر ريته لذلك وانه يعقل كل
منهما بدون تعقل الآخر فلزم التعدد في الواحد الحقيقي هذا يخالف مع
ان المصدرين ان كان كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له حقيقتان
مغايرتان وان يكون الواحد اثنين وهما محالان وان كان كل منهما اخلة
فيه لزم التركب فلا يكون واحدا من جميع الجهات وان كانت كل منهما
خارجة عنه لزم ان يكون مصدر الكل من المصدرين فنقل الكلام الى مصدر ريتي
المصدرين حتى يلزم احد المحالين المذكورين الذين هما تالبا الشرطين
او التسلسل وان كانت احدهما عينيا فالآخرى ان كانت دخلة لزم التركب

وان كانت شاردة ازم احد الامور الثلاثة وان كانت احداها داخله
والاخرى خارجة لزم التركيب مع احد المحالين الآخرين واما اذا كان الصادر
واحد فمصدره بين الفاعل فلا يلزم شيء من المحالات والا فمعارض
عليه وان المصدرية امر اضافي اعتباري لا تحقق لها في الخارج فلا يتأني
تعدد لها الوحدة الحقيقية وحيث نختار انما خارجتان وليس لها
صدر ومن فاعل ومصدرية حتى نقول ان الكلام الى مصدرية فلا يلزم
شيء من المحالات فان قيل الخلف لازم لان المصدرية ولو كانت لمرأ
اعتباري يلتنافى الوحدة الحقيقية المفسرة بعدم تعدد الجهات والاعتبارية
كما ذكر قلنا المتأني لتلك الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية الغير
الاضافية والاسلبية وهي المرادة بالاخبارات المنفية في تفسير الوحدة
والالا يوجد واحد حقيقي اصلا اذ المبدأ الاول متصرف بتقدمه بالذات
على العلم ومعينه بالزمان له عندهم وتقدمه عليه مطلقا عندنا والتقدم والمعية
وصفان اضافيان اعتباريان وكذا هو متصرف بانه ليس بجسم ولا جوهرو ولا
عرض الى غير ذلك فان قيل الاضافات والالوب لا تعرض للواحد
الحقيقي اذ هي امور عقلية لا تحقق لها الا في العقل ولا يمكن تعقلها الا بعد تعقل
مضاف ومضاف اليه ومشلوب ومشلوب عنه لا يمكن في تعقلها تعقل احد
المضافين وتعقل المشلوب عنه فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد
حقيقي مضافا الى اشياء او مشلوبا عنه اشياء بل باعتبارات وجهات متعددة
بخلاف المصدرية فانه ليس المراد منها ما هو الظاهر الاضافي حتى يتمتع

حصولها للواحد الحقيقي بل كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه الاضافة
ولاشك ان هذه الحيشية حاصلة له في ذاته قبل ان يتعقله عاقل فضلا عن
ان يتعقل معه شيئا آخر قلنا الاضافات والالوب ايضا حاصلة له بحسب
ذاته سواء تعقله عاقل او لا والالم يصدق حكم العقل عليه بملك الاضافات
والالوب للزوم ارتفاع النقضين عنه ولاشك في بطلانه ولو سلم فيمكن
المراد من الاضافات والالوب ايضا كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه
الاضافات والالوب كما ذكرتم في المصدرية فان قيل لا يصح هذا في
الاضافات والالوب لانه يلزم منه انصاف المبدء بصفات حقيقية وهو باطل
عندنا قلنا لا شبهة لعقل انه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعقل عاقل
بحيث يصح ان يحكم عليه بهذه الاضافات والالوب فان لزم منه انصافه
بالصفات الحقيقية فهذا يرهان على بطلان ما عندكم فان قيل يجب ان يكون
للفاعل مع اثره قبل ايجاد له خصوصية ليست له مع غيره والا لم يكن
ايجاد له اولى من ايجاد غيره وهو ظاهر فان كان اثر الواحد واحدا
ليجوز ان تكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل واما ان كان متعددا
فيلزم ان لا تكون له مع شيء منها تلك الخصوصية لان خصوصيته مع هذا
غير خصوصيته مع الاخر ضرورة ولا يجوز ان تكون تلك الخصوصية
بحسب ذات الفاعل لان الذات الواحدة بجميع الجهات لا تصور بحسبها
لها خصوصيتان متغايرتان ولا بحسب غيره والالم يكن واحدا حقيقيا و مرادنا
بالمصدرية هذه الخصوصية قلنا ان اودتم بالغير في قولكم يجب للفاعل

مع اثره خصوصية ليست له مع غيره ما ليس اثره مطلقا وبالخصوصية جزئية معينة فهو مسلم لكن لا يفيد مطلوبكم وان اردتم بالغير غير هذا الاثر الجزئي وبالخصوصية مطلقا الخصوصية التي يترتب عليها صحة صدور الاثر عن الفاعل فلا نسلم امتناع ان تكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شيئين يصدر عنه بسبب مجموعهما دون ما سواهما لا بد لهذا من دليل اذ دعوى البداهة غير مسموعة ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون له بحسب ذاته مع احدهما خصوصية وبحسب امر ساي او اعتباري خصوصية مع الاخر فان قيل لانه لا يجوز ان يكون لما ليس له في وجود الخارج دخل في مبدئه وجود الاثر قلنا ما ليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود واما ان يكون له دخل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطها فلا امتناع فيه فان وجود الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع الا ترى ان الخصوصية التي قائم ان وجود الاثر موقوف عليها بامر اعتباري قطع ليس لما تحقق في الخارج واما التحقق فيه ماله تلك الخصوصية وليس من شيعتكم من يجعل امكان المعلول الاول لذاته ووجوب وجوده بالغير جهة صدور فلنك ونفس منه والامكان والوجوب لا تحقق لهما في الخارج بل هما اعتباريان عقليان ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون للفاعل بحسب ذاته مع احدهما خصوصية باعتبار صدور هذا عنه وبالنظر اليه مع الاخر خصوصية اخرى فلا تكون للواحد من جهة واحدة ولا باعتبار امر غير متحقق مع شيئين خصوصية بل مع احدهما بحسب ذاته فقط ومع الاخر باعتبار موجود

آخر معها فيكون بهذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجودة هو الله تعالى بالحقيقة لا كما قالوا ان الصادر منه عقل فقط وسائر الموجودات صادرة عن غيره وقد قال بعضهم في دفع هذا ان الكل متفقون على ان صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في مقالتهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندون الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبواعليه مسائلهم وفيه نظر لان اسنادهم حوادث عالم العناصر الى العقل العاشر المنسي عندهم بالمبدأ القياض بواسطة الاستعدادات الحاصلة للواد بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع واتصالات الكواكب وغير ذلك اشهر من ان يخفى فلو كان عندهم ان الكل صادرة من المبدأ الاول فاي شيء اقتضى توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك الحوادث مع ان المبدأ الاول بعد تمام الاستعدادات القابلة للوجود بسبب تلك الحركات كاف في ايجادها وايضا انهم اذا اعترفوا بجواز صدور شيئين من الواحد احدهما بحسب ذاته والاخر باعتبار صدور الاول عنه صار قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والتكليفات التي ارتكبوها في اثباته والنزاع فيه كهاضات محضات من ترتب ثمة معتد بها عليه اذ في كل موضع يريدون ان يشتوا مطلوبا بانه يلزم من انتفاء صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي وكثيرا ما يفعلون هذا وينتفيحون حينئذ لخصوصية ان يلزموا بانه لا استعانة فيه اذ صدور احدهما بحسب ذاته والاخر باعتبار صدور الاول والظاهر ان قولهم يصدر والكل منه تعالى اولى واقرب

بالحمل على المساهلة والتجوز من قولهم يصدر والبعض عن غيره. الثاني .
من وجهي الاستدلال على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد تقريره .
بطريقتين . الاول . انه لو صدر عنه (أ) و (ب) لكان مصدرا (لا) ولما ليس
(أ) اذ (ب) ليس (أ) وكذا اذا كان مصدرا (ب) ولما ليس (ب) اذ (أ) ليس (ب)
وانه تناقض وفساد هذا ظاهر اذ من البين ان نقيض صدور (أ) هو لا صدور (أ)
لا صدور (ب) كان يقال صدر من النار التسخين واللا تسخين الذي هو التجميد
فانه ليس فيه تناقض وتناف واما التناقض اذ قبل صدر منها التسخين ولم يصدر
منها التسخين . الثاني . يقال لو صدر عن الواحد (أ) و (ب) من جهة واحدة
صدق قولنا صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (ب) من الجهة الواحدة وانه محال اما
صدق الاول فظاهر واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه الباء الذي هو
غير (أ) من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه (أ) من تلك الجهة وصدق انه
صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (ب) من جهة واحدة وهما متناقضان وهذا
التقرير هو الذي اختاره الرئيس ابو علي وكتبه الى تليذ به منياري حين
طلب منه البرهان على هذا المطلوب . والاعتراض عليه . ان الشرطية اعني
قوله لما صدر عنه الباء الى آخره . كاذبة فان اللازم من صدور الباء عنه
من تلك الجهة ليس انه لم يصدر عنه (أ) من تلك الجهة بل انه صدر عنه ما ليس
(أ) من تلك الجهة وهذا ليس نقبضالقولنا صدر عنه (أ) من تلك الجهة ولا مسلم
الاستلزام لنفسه آخر ولو سلم لزوم الاول فلا نسلم التناقض فان النقيضين
مطلقان والمطلقان لا تتناقضان كما عرف في المنطق فان قبدت

احدهما بالزوم مع صدقها قال الامام الرازي العجب ممن يفني عمره
في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف اعرض
عن استمالتها حتى وقع في غلط بضحك منه الصبيان . قال شارح
الاشارات كان هذا الحكم يعني ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث
هو واحد الاشياء واحد اقربا من الوضوح واما كثرت مدافعة الناس
اياء لا غفلاهم معنى الوحدة الحقيقية وعلى ما ذكره فالغرض مما
يورد في صورة الاستدلال التنبيه لاحقيقة الاستدلال فلا يفيد ما يورد
عليه من الاعتراضات ونحن نقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من
الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قرينه من الوضوح بل في كونه في غاية
الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد
بوجه من الوجوه ولو بعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف
يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكثر يكون هذا حكما لقوا
من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق هذا المعنى على شئ من الاشياء لا في
الخارج ولا في العقل الا بطريق القرض كسائر الكليات القرضية فاية
فائدة في معرفة حكمة واما كثرت مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي
الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسلم
كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر
عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم للجهات التي بينها ولان له ذاتا وجودا
ووجوب وجود فكيف صار هذا في المعلول الاول جهات تعدد الفاعلية

ولم يصرفنا فان قيل * وجود المبدأ الاول عين ذاته وكذا وجوبه دون وجود المعلول الاول ووجوبه فصلت الجهات هنا ولم تحصل ثم قلنا * مرادنا الوجود العام المشترك ولا نزاع لم في انه زائد في كل الموجودات ولا في ان الوجوب امر اعتباري لا يصلح ان يكون عين ذات الواجب انما نزاعهم في وجوده الخاص وليس الكلام هنا فيه لا يخفى ان قولهم ان الالقي ان يصدر الاشرف من الاشرف كلام خطابي لا يليق بان يورد لاثبات المطالب العلية والعجب من ذلك الشارح الذي يدعي ان اكثر الفضلاء انما يبروا في هذه المسئلة لعدم تعمقهم في الاسرار الحكيمة وهو تعمق فيها وتخلص وتخلص عن ورطة هذه الحيرة انه تصدى لرد هذا الكلام الى البرهان فقال اذا استند مسييان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سبين كذلك وكان المسبب الا اتم اتم وجودا من المسبب الا نقص وجب استناده الى السبب الا اتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علي وله نظائر كثيرة هذا كلامه بعد ان اعترف ان اقولم الاشرف يتبع الاشرف مقدمة خطابية وتعجب من ابي علي حيث استعملها في هذا المطلوب وفيه مع اشتماله على الاستدلال الظاهر نظر لانه ان اراد بالسبين الا اتم والنقص ذاتي السبين الموجد بين فليس هناك سبيان موجد ان متغاير ان بالذات حتى يكون احدهما اتم والاخر انقص وجودا بل الموجد هو العقل الاول كما هو منقول عنهم والمبدأ الاول بواسطة كما ادعاء هو وان اراد بهاماله دخل

في السببية في الجملة فلا نسلم امتناع ان يكون المعلول اتم وجودا من العلة بهذا المعنى فان القول بان كل ماله بعدات فهو انقص وجودا من معداته بعيد كيف والا سباب هنا مثل الامكان والوجوب ولا وجود لها اصلا * فان قيل * المراد ان السبب الموجد بالنظر الى بعض ماله دخل في السببية اتم وجودا منه بالنظر الى بعض آخر منها قلنا * هذا اعتبار وهمي محض فانه لا معنى لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى وجوبه بالغير اتم من وجوده بالنظر الى امكانه فان وجوده في ذاته لا يتفاوت بهذا المعنى في التام والنقص فكيف اذا قيل وجود المبدأ الاول بالنظر الى وجوب العقل الاول به اتم من وجوده بالنظر الى امكان العقل الاول في ذاته فان اللازم مما اختاره من ان موجد جميع الممكنات ليس الا المبدأ الاول هو هذا اقول لا يرضى عاقل ان يتفوه به ولا بما يستلزمه ولعمري ان كلامهم في هذا المطلوب الجليل بما اذا نظر المتأمل الى اية جهة منه يتبين له وجوده من الفساد ولهذا من كان دابة الذب عنهم وكان يجهد في ذلك بكل الجهد اعترف هنا بوجود كثير مما يورد عليهم ولئن قطع الطالب للحق النظر عن جميع ما قردناه وغيره مما تركناه ونظر بعين الانصاف في انهم كيف حضروا جهات تعدد المعلول الاول في ثلاث مع ان له ذاتا وامكانا ووجوبا بالغير ووجودا منه وتعللا لذاته وتعللا لفاعله وتعللا لمعلوله الى غير ذلك ثم كيف صدر عما هو اقرب الى الوحدة الحقيقية وهو العقل الثاني اشياء كثيرة

جدا وهي الفلك الثامن بما فيه من الثوابت الغير المحصورة وما رصده
منها الف ومثان وهذا خلف وما صدر عما بعده الى العقل العاشر
مع ما بعده من تلك الوحدة مثل ذلك بل عشر عشرة وكذا صدر عن
العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكثر مما صدر عن العقل السادس
فان افلاك العلويات اى زحل والمشتري والمريخ الصنادرة عن
العقول الثلاثة على زعمهم اكثر بجزء واحد من فلك الشمس الصادر
عن العقل السادس لان كلامها مشتمل على تدوير دون فلك الشمس
وكذا اجزاء فلك عطارد وزائدة على اجزاء فلك القمر بواحد وامثال
ذلك من احوال العلويات والسفليات لكفاه في ان يتضح له ان ما ورد به
في هذا المقام من الخيالات مما لو بنى عليها الهون المطالب لكان او من نسيج
العناكب فكيف باهول الامور واعظمها وهوباء السموات والارضين
وكيفية وجودها عليها ولئن اشتغلنا بدفع ما تكلف به بعضهم في التفصيص
عن الاشكالات الموردة عليهم لطال الكلام لتشتت المرام والحق ان
التصدي للاطلاع على كنه كيفية ايجاد الله تعالى للعالم خوض في لجة غامرة
لا يند وساخلها ولا ينجود اخلها سيما بمجرد نظر العقل فعلى العاقل ان
لا يتجاوز ما يتحقق من متين النقل او يقن من براهين العقل والله الهادي
واليه النهايات وانه المبادى *

المبحث الرابع اثبات الصانع للعالم *

اعلم ان المليون لما قالوا بحديث العالم لزم لزوما ينافي احتياجه الى

صانع لا يكون في وجوده محتاجا الى غيره دفعا للتسلسل اذ احتياج
كل حادث الى موجه بوجوده لا يخفى على عاقل بل قيل هو معلوم
للعيوانات العجم ايضا والذهنية يقولون بتقصير العالم وباستغناءه عن
الصانع وهذا وان كان باطلا ولكن لا يلزمهم ما يلزم الفلاسفة القائلين بقدم
العالم مع احتياجه الى الصانع الموجد الواجب الوجود لانه مستدلين عليه
بان العالم ممكن بالاتفاق ومعنى الامكان استواءه ما في الوجود والعدم بالنسبة
الى ذات الممكن وترجع احد المتساويين على الآخر بلا مرجع محال بداهة
فوجود العالم محتاج الى مرجع له وذلك المرجح لا يجوز ان يكون ممكنا
غير منته الى واجب ولا يلزم التسلسل ولا تمتعا وهو ظاهر فثبت انه واجب
الوجود وهو المطلوب * والاعتراض عليهم ان احتياج الممكن ولو كان قد بما
فرضا الى ما يرجع به احد طرفيه مما لا شبهة فيه لكن الكلام في الفاعل المفيد
لوجوده مثلا وفعل الوجود واقادته يقتضى البتة وقتا يكون الوجود قبله غير
حاصل ولا يتصور هذا في القديم فان قيل نحن نتجاوز كما في اطلاق الفاعل
والصانع وحراذيلها على لا يمكن وجود العالم بدون وجودها قلنا * يلزمكم
جواز عدم انتهائها الى علة واجبة الوجود لذاتها لان تجوزكم لوجود وجودات
متعاقبة الى غير النهاية مستلزم لجواز عدم انتهائها الى الواجب مع كون كل
منها علة لاحد منها الى الحادث اليومى فان ترتب اجزاء الزمان وما فيها
كترت افراد العلية فاذا اجاز ان لا تنتهى اجزاء الزمان وما فيها الى جزء
لا جزء قبله والى شيء لا شيء قبله بالزمان فليجزع عدم انتهائها افراد العلية الى

علية لاعلية قبلها فان الدلائل الدالة على استحالة وجود امور غير متناهية ان
تمت دلت على استحالة مطلقا سواء كانت تلك الامور مجتمعة في الوجود او لا
وسواء كانت مرتبة او لا كما ينافي اوائل الكتاب وان لم يتم لم يثبت عدم
جواز شئ من الصور الثلاث فاذا لم يجعلوا تلك الدلائل مثبتة لعدم جواز
صورتين من الصور الثلاث فلا يثبت لها عدم جواز الاخرى ايضا
فان قيل • لتادليل على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية دون تسلسل
ماسوا هابل على اضل المدعى اعني ثبوت علة للعالم واجبة بذاتها تفريده
ان موجودات العالم لو كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية لحصلت متصلة
من ممكنات غير متناهية وهو يستلزم المحال والملازمة الاولى بينة
اذ المفروض عدم تهاى العلية بين تلك الموجودات فلو كانت منها ما هو
محتاج الى العلة لتاهت العلية هذا خلف والمحتاج الى العلة ممكن قطعا واما
الملازمة الثانية فلان مجموع تلك السلسلة ممكنة اذ هي محتاجة الى اجزائها
والمحتاج الى شئ اى شئ كان ممكن سيما اذا كان المحتاج اليه ممكنات ممكنات
غير متناهية وموجودة لان جميع اجزائها موجودة اذ هي ليست الاعلا
ومعلولات وينجب اجتماع العلة والمعلول في الوجود وعدم المركب لا يعقل
الابعد من جزء من اجزائه فلها علة موجودة مستقلة بمعنى انه لا يكون لها
شريك في ذلك الانحداد خارج عنها اصلا اذ لا بد لكل ممكن في وجوده منها
فعلتها اما نفسها وهو ضروري البطالان ويشبه عليه بان العلة الموجودة للشئ
ينجب ان تكون متقدمة بالذات عليه ولا يتصور تقدم الشئ على نفسه

واما جزء هافا ما كل جزء وهو باطل لانه لا شئ من الاجزاء كافي في وجود
السلسلة فضلا عن كل جزء وايضا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول
واحد بالشخص اعني مجموع السلسلة وكل جزء منها اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان الموجد المستقل للمركب الذى هو كل جزء من ممكن لا بد ان
يكون موجد الكل جزء منه اذ لو كان شئ من اجزائه موجد آخر لا يحتاج
المركب اليه ايضا فلا يكون المفروض موجد امستقلا في توارد كل الاجزاء
بالعلة على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل منها علة لنفسه ولعله
لما ينافي لا يخفى استحالة واما جزء واحد بعينه وهو ايضا باطل للزوم مثل ما ذكرنا
في القسم السابق ولان علته اولى بكونها علة المجموع لان اتحادها لاجزاء
المجموع اكثر واما خارجة عنها وهذا ايضا باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد
جزء من اجزاء السلسلة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يخلو اما ان
يكون لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد ولا يكون فيلزم الخلف من جهتين اذ المفروض ان لكل جزء علة في
السلسلة وان السلسلة غير متناهية وعلى هذا التقدير يلزم تهاى هذا الجزء
صار طرافها واما الثاني فلان المستقل موجد للمركب مطلقا لا بد ان يكون
موجد الجزء منه اذ لو وجد جميع الاجزاء بدونه لوجد المركب بدونه
لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون موجد له واذا استحال كل واحد
من اقسام الشئ استحال ذلك الشئ فثبت استحالة ان تكون للسلسلة المفروضة
علة موجودة واذا استحال ان يكون لها علة فاستحالت هي لاستحالة المألوم

بإستحالة اللازم وإستحالة إلهي المطلوب الأول وإذا استحالته هي لزماً إنتهاء
سلسلة عليّة أجزاء العالم إلى غير ممكن ولا يخفى أنه لا يجوز أن يكون متمتعاً فمبين
أن يكون واجبا بذاته فثبت أن موجد العالم واجب بذاته وهو المطلوب
الثاني الذي هو الغاية قلنا مجموع الأشياء ليس الانفس تلك الأشياء فلا
يتصور أن تكون له علة غير مجموع علل تلك الأشياء وهذا ضروري وبوضوح
النظر إلى حال المجموع الواقع بأن يعتبرنا لمبدأ الأول مع عدة معلولات
كالعقل الأول والثاني والثالث مثلاً أو كالعقل الأول والنفوس الأولى
والفلك الثاني فهنا مجموعان واقعان كل منهما من أربعة أشياء وكما أن علل
تلك الأشياء الأربعة في كل منها المبدأ الأول والعقل الأول والعقل
الثاني كذلك علة كل من المجموع ليست إلا هذه الأمور الثلاثة ولا يعقل
إلا أن يكون كذلك ولا يتفاوت الحال بأن تكون تلك الأشياء متناهية
وغير متناهية ففي السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع حلل أجزائها
فإن قيل هـ هذا كلام خارج عن التوجيه فأنحصرنا أقسام علة السلسلة
وبينا بطلان كل قسم بالدليل ويعني مثل هذا في المنطق القياس المقسم
فعلى المعارض أن يقدم إمامي الحصر أو في مقدمة من مقدّمات الذل لا تلي
وليس في هذا الكلام شيء من ذلك قلنا هـ هذا نقض إجمالي للدليل بأنه
مصادم للضرورة في غير تام بجميع مقدّماته وتهميد لانت يتضح ما نذكر
بعد هـ وتفصيله أن المختار أن علة السلسلة جزء معين منها وهو مجموع ما قبل
المعلول الأخير الذي هو ليس بعلة شيء وطرف للسلسلة من جانبها المتناهي

وما ذكرتم من وجوه بطلان هذا الشق كلها ممنوعة أما الأول فلأن
هذا الجزء كاف في وجود السلسلة لأنه إذا وجد المعلول إلا خير قطعاً
فوجود السلسلة لا يتخلف عن وجود جزئها إلا خير ولما الثاني فلأن
قولكم الموجد المستقل للركب يجب أن يكون موجد الكل جزء منه هـ أن
أردتم به أنه يجب أن يكون هو بعينه موجد الكل جزء فهو ممنوع والألزم
أما تخلف المعلول عن العلة المستقيمة وأما تقدمه عليها وكلاهما محال وذلك
فيما إذا كان المركب مرتب الأجزاء بالزمان فاما أن يكون علة المركب
وقت وجود الجزء الأول فقط موجودة أولاً فلي الأول يلزم تخلف
المعلول وهو المركب والجزء الآخر عن علته المستقيمة وعلى الثاني يلزم
تقدم المعلول وهو الجزء الأول على العلة هـ وإن أردتم أنه يجب أن يكون
هو بنفسه أو بما هو داخل فيه موجد الكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد
المذكور إذ علة السلسلة هي مجموع ما قبل جزئه الآخر لا غير وكذا في
المجموع الثاني والثالث وما بعدهما إلى غير النهاية وجميع هذه العلل أعني
مجموع الثاني إلى ما لا نهاية له داخل في المجموع الأول الذي هو علة
السلسلة وكل منها علة للمجموع من السلسلة وكل فرد علة لفرد على ما هو
المفروض فالمجموع الأول الذي هو موجد السلسلة بالامتثال موجد
بكل جزء منها بما هو داخل قيمه على هذا القياس المجموعات الأخرى ليس فيه توارد
علتين لأعلى السلسلة ولا على شيء من أجزائها ومن هنا خرج الجواب عن الوجه
الثالث فتأمل هـ وأما الرابع فلأن ما ذكرناه من الأولوية ممنوعة وما أوردوه

في بيانها مد فوع بان الجزء الذي اخترناه للعلبة متعين لها اذ هو المستقل بايجاد
السلسلة دون غيره وبما قررناه اندفع ما قال بعض الافاضل
في جواب هذا الاعتراض انه لا يجوز ان يكون بعض السلسلة المفروضة
علة موجدة لها مستقلة بالتاثير بمعنى ان لا يكون لها شريك في التاثير في تلك
السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه قطعا ووجه اندفاعه ما بيناه
من انه لا يلزم ان يكون موجد الكل بنفسه موجد الكل جزء منه بل
يجوز ان يكون موجدا للاجزاء بما هو داخل فيه وابعده ما قال في موضع آخر
من ان ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول
الاخير ووجب بها الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يوجب الجملة بذاته فاندفع
الاعتراض ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير مع مجموع
ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بها وهو تعليل الشيء
بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير
لم تحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم اتقطاعها الواجب كما هو المدعى
وليس المقصود من الاعتراض الا هذا او يلزم مما ذكره ان يكون اجزاء
المعلول المركب حتى جزئه الصوري من تمام موجد المستقل لان المعلول
لا يجب بدونها وليس كذلك * وما قررنا من الاعتراض هو مراد من قال
علة السلسلة نفسها على معنى انه تكفي نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان
الثاني منها علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من احاد السلسلة
علة فيها فلما لم تكن الجملة الماخوذة على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة

غير علل الافراد ولا استحالة في تعاقب تعليق الشيء بنفسه على هذا الوجه وهو ان
يعمل اشياء كل واحد منها سابق كالترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة
اخرى خارجة عنها فتكون علة بنفسها على معنى انها كافية في وجودها
بما قبلها وانما المستحيل تعليل شيء واحد معين بنفسه وانما قلنا مراده ما قررناه
لانه صرح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكريره
التفسير ان مراده بالنفس ليس هو حقيقة تهايل ما هو الداخل فيها و مراده بكل
واحد من الاشياء في قوله لا استحالة في ان يعمل اشياء كل واحد بما قبله في
الترتيب الطبيعي للمجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها ٧

او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل المعال الجملة الماخوذة كذا
وعينها علل الافراد وغير ذلك مما يظهر من التأمل في كلامه وكذا المراد
بما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله او لا الثاني منها علة للاول والثالث
لثاني وهكذا فان مراده به الاول والثاني والثالث وغيرها لا المجموعات
والخاصل ان مراده ما اخترناه وقررناه فاندفع عنه ايضا ما قال ذلك
الفاضل في جوابه من انه لا شك ان احاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان
كل واحد منها موجود ممكن وكذا ان الممكن الموجود محتاج الى علة موجدة
كافية في ايجاده كذلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية
في ايجادها بالضرورة * ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة
هي داخلية في السلسلة كانت العلة الموجدة لكل جميع تلك العلل الموجدة
للاحاد وجهت نقول جميع تلك العلل التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها

اما ان تكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها او الاول اعني ان يكون مجموع السلسلة علة موجودة له محال لان العلة الموجودة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المحال تقدم المجموع على نفسه ووجه اندفاعه انه علم ان مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني وهو يتكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته والعجب ان ذلك الفاضل كرر هذا الجواب في كتبه مع ظهور اندفاعه على ان في تقريره تردد يناقيا وهذا انه بعد ما حكم بلزوم ان تكون علة مجموع السلسلة علل الافراد كل واحدة منها داخلة في السلسلة تردد ان تلك العلة اما نفس السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها وهو بمنزلة ان يقال هذه الجملة من اجزاء الشيء اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا تخفاء في فحجه اذ لا احتمال ولا توهم للخروج والترديد ينبغي ان يكون بين اشياء يكون لكل منها احتمال توجيه وانما اشتغلنا هنا بالرد عليه مخافة ان يتوهم القاصرون بسبب اصراره على جوابه ان الاعتراض المذكور متدفع على الدليل ثم ان هنا شيئا آخر وهو ان هذا الدليل لا اختصاص له باستحالة تسلسل العلل الغير المتناهية بل على تقدير تمامه يدل على استحالة تسلسلها ولو كانت منتهية الى الواجب فان محصله جار فيه ايضا وان كان في طريق اثبات بعض المقدمات تفاوت هو تقريره ان يقال لو تسلسلت العلل منتهية الى الواجب لحصلت سلسلة كل جزء منها علة لآخر وهو يستلزم المحال • يان الملازمة الثانية •

ان السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذي هو اجزاؤها والمحتاج الى الغير سيما الى الممكنات ممكن قطعا فهي محتاجة الى علة مستقلة في ايجادها ولا يعقل ان تكون عللها غير جميع علل اجزاؤها الممكنة فنقول جميع تلك العلل اما نفس السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والكل محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلانها ان كانت كل واحدة من اجزاء السلسلة فهو باطل لان شيئا من اجزائها ليس جميع تلك العلل فكيف بكل جزء منها ولان من اجزائها ما ليس له دخل في تلك العلل وهو جزؤها الاخير الذي هو معلول محض ولانه يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وهو مجموع السلسلة وهو ظاهر وكذا كل واحد من اجزائها الممكنة ولانه يلزم ان يكون كل من الاجزاء الممكنة علة لنفسه ولعلته الممكنة او لعلله الممكنات وان كانت بعضها معينا من الاجزاء فهو ايضا باطل لما ذكرنا من ان شيئا منها ليس جميع تلك العلل ومن التوارد ولانه ان كان من الاجزاء الممكنة فعلته اولى منه بان تكون علة السلسلة ويلزم ان تكون علة لنفسه وفي غير الممكن الاول لعلته ايضا وان كان الواجب يلزم ان يصدر من الواحد الحقيقي اشياء كثيرة هي السلسلة وكل واحد من اجزائها اما الثالث فالظاهر والخلف اذ لا يتصور ان تكون جملة من اجزاء الشيء خارجة عنه كما اشرنا اليه • ولانه ان كان واجبا تعدد الواجب وايضا لا بد ان يكون موجود الجزء منها فان كان جزءها الاول لزم امكان الواجب وان كانت جزءا آخر فاما ان يكون لذلك الجزء علة في السلسلة ولزم توارد العلل على معلول واحد واما ان لا تكون

له علة فيها يلزم الحلف من جهة ان المفروض ان لكل جزء من الاجزاء
الممكنة علة في السلسلة ومن جهة ان انتهاء السلسلة يكون اليه لا الى الواجب
الاول وان كان ذلك الخارج ممكنا فلماذا كرتنا من لزوم امكان الواجب
والحلف فاللزام واراد عليهم اذ هم قائلون بترتب العلة المنتهية الى الواجب
ويجوز ايراد النقص الاجمالي على استدلالهم هذا بوجه آخر الزامى ايضا
وهو ان يقال لو تم ما ذكرتم في الاستدلال بجميع مقدماته لزم ان لا يصدر
من الواجب تعالى موجود اصلا فلا يوجد شيء من الله تعالى وهذا باطل
قطعا لو صدر عنه اثنان وهذا باطل بزعمكم اما الملازمة فلانه لو صدر عنه
واحد لحصل مجموع هو الواجب ومملوله وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر
فهو محتاج الى موجد مستقل فهو اما نفس المجموع او داخل فيه او خارج
عنه والقسم الاول باطل وهو ظاهر وكذا الثالث لان هذا الموجد الخارج
ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وايضا لا بد ان يكون موجد الجزء من
المجموع لما ذكرنا فان كان جزءه الواجب فاستحالته بينة وان كان الجزء
الاخر لزم توارده العاكين عليه وان كان ممكنا فللوجه الاخير من الوجهين
المذكورين على نقد يرتقل الكلام الى مجموع المجموع الاول وعلة
الخارجة حتى تتسلسل العلة واما الثاني فان كان ذلك الموجد الجزء
الصادر فعلته اولى بذلك ويلزم ايضا ان يكون علة لنفسه لما مر وان كان
الواجب لزم صدور اثنين منه اعني الصادر والمفروض اولا والمجموع
ففي ما عدا الاخير من المحتملات لزم امتناع صدور شيء من الواجب على

تقدیر صدق بعض من مقدمات الدليل وفي الاخير لزم صدور
الاثنين منه فلم جميع المقدمات يستلزم احد الامرين وهو المطلوب فان قيل
لا لزام غير واراد عليهم لانه لا يلزم هنا صدور الاثنين من الواجب
بجهة واحدة كما تخيلونه اذ يجوز ان يصدر عنه بحسب ذاته شيء وباعتبار
صدور هذا الشيء عنه يصدر المجموع قلنا اعتبار الشيء معه عين اعتبار
المجموع فلا يتحقق هنا امران احدهما يكون واسطة في نفس الامر لصدور
الاخر والايناقى في كل صورة يصدر عن واحد حقيقي اثنان واكثر
اظهر من هذا فلا تبقى الادعاءم هذا فائدة فيعود الالتزام عليهم بكلامهم
وليس المطلوب هنا الا هذا فان قيل الممكن والمحتاج الى العلة في نفس
الامر هنا شيء واحد ليس الا وهو ذلك الصادر عن الواجب وليس
بعد صدوره عن علة شيء آخر محتاج الى علة غير علة واحتجاج
غير احتياجه وما يقال ان المجموع ممكن آخر فله احتياج الى علة مجرد اعتبار
لا يلزم منه فساد الامر وانما يلزم لو كانا ممكنين مستقلين بحيث يكون
احتياجا لهما متغايرين بالذات وليس كذلك قلنا هذا لا يعبد لك
عليكم لاكم اذ يتوجه على استدلالكم ان يقال بعد صدور كل جزء عن
علة لا يبقى في نفس الامر شيء آخر له احتياج الى علة بحيث لو فرض
عدم صدوره عنه صدق انه لم يصدر المجموع عن علة فنلتزم نحن
ان ما ذكرتم في دفع النقص حق فالتزموا انتم ايضا ان استدلالكم
عن اصله ساقط

المبحث الخامس توحيد الاله جل وعلا في نفي الكثرة عنه
الكثرة في الاشياء تتحقق * اما بحسب الجزئيات كما يقال في الانسان
كثرة اى له افراد متعددة * او بحسب الاجزاء الذهنية بان تكون
ماهية الشئ مركبة من جنس وفصل * او بحسب الاجزاء الخارجية بان
تكون ذاته مركبة في الخارج من اجزاء * اما متميزة في الوضع
كتركب الاجسام من الهولي والصورة على زعم الفلاسفة * واما
بحسب المعروض والعارض وهذا على وجهين * اما ان تكون ماهية وجود
عارض لها تكون به موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور
* واما ان يكون موجود عرض له موجود آخر كسائر الموصوفات وصفاتها
الوجودية فهذه اقسام خمسة للكثرة فنفي الفلاسفة جميعا عن الله تعالى واما
المليون فيثبتون البعض على اختلاف فيما بينهم كما استقع الاشارة اليه في اثناء
المباحث ان شاء الله تعالى * لتورد تفصيل الكلام في نفي الكثرة بحسب
الجزئيات في هذا المبحث وفي نفي الكثرة بالاعتبارات الاربعة الاخرى
اربعة مباحث اخرى * وينبغي ان نحرر اول الدعوى فان ههنا مقامات
وللناس فيها مقالات اذ لدلالة القدم ووجوب الوجود والايجاد وتدير
العالم واستحقاق العبادة وفي جواز تعدد الموصوف بكل منها خلاف اما القدم
اي الوجود الغير المسبوق بالعدم فقد اثبت التعدد فيه جميع الطوائف
سوى المعتزلة فانهم وان اثبتوا له تعالى صفات اربع ازيلية هي الوجودية
والحيية والعالية والقادرية لكنهم لا يقولون بوجود هابل بشيئها فقط يسمون

امثالها هو الاويز عمون ان الثبوت اعم من الوجود وتفصيل مذهبهم في
هذا موكول الى كتب الكلام فهم المتشابتون في توحيد الله في صفة القديم
ولهذا سمو انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق وان قالوا بصفات موجودة
قد يمة لله تعالى لكنهم احوالوا تعدد ذوات قد يمة * واما الفلاسفة فقد بالغوا في
تجويز تعدد القدماء فاثبتوا عقولا ونقوسا بل اجساما بكثيرة وغير ذلك
قد يمة وتقدجرت اشارة الى تفصيل مذهبهم في ذلك * ومن المجوس
طائفة يسمون الجزئيين يقولون بالقدماء الخمسة وهي الباري والنفس
والزمان والهولي والخلاء ووافقهم على ذلك الطبيب الرازي * واما الايجاد
وتدبير العالم فاهل السنة هم القائلون بوحدانية الله تعالى بهما ولا يشركون به
شيئا في ذلك بخلاف سائر الطوائف فان المعتزلة يجعلون جميع الحيوانات
موجد بين خالقين لافعالهم الاختيارية وان كانت على خلاف ارادة الله
تعالى عن ذلك لكنهم لا يجوزون خلق جسم بلا ذات من غيرة تعالى بخلاف
الفلاسفة فانهم لا يجوزون خلق جسم اصلا منه تعالى ولا خلق شيئا لا مجردا
واحد اكما عرفت فيما سبق * واما استحقاق العبادة فتوحده تعالى به متفق
عليه بين القائلين باستحقاق العبادة سوى ان الثنوية قائلون بوجود الهين
للعالم احدهما النور وهو خالق الخير والآخر الظلمة وهو خالق الشر ويسمى
بعضهم الاول يزدان والثاني اهر من فلعلهم يرون استحقاق العبادة لهما
واما الوثنية اي عبدة الاوثان وهي الاصنام فهم وان سموا عبدة
لهابناء على تسميتهم اياها آلهة غاية تعظيمهم لها لكنهم لا يعتقدون فيها

استحقاق العبادة وصفات الالهية بل يزعمون انها شافعة لهم عند الاله
الحقيقي فلهذا يطيعونها ويتذللون عندها وكذا واجب الوجود توجده
تعالى به متفق عليه بين مثبتى الاله سوى الثنوية والمطلوب بالبحث هنا
ما ذكر في اثبات هذا فنقول لهم على ذلك ادلة احدها انه لو وجد واجبان
لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما وهو ظاهر ولا بد من امتياز احدهما
عن الآخر ولا يتصور اثنيته ونعد بدون امتياز ومابه الاشتراك غير مابه
الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منهما شيان فيكون مر كبا فيكون ممكنا لما
سياق فلا يكون واحدا منهما واجبا والمفروض ان كلامهما واجب هذا
خلف * والاعتراض عليه * ان ما سياق من ان كل مركب ممكن مبني على
نعد واجب كما ستقف عليه فعمله مقدمة لدليل هذا الامتناع يؤدى
الى الدور مع ان هذا الدليل انما يتم ان لو كان وجوب الوجود ذاتيا
لها وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون عارضا لها والاشتراك في العارض لا يوجب
التركيب في المعروض لجواز ان يكون ممنازا عن مشاركة في ذلك العارض
بذاته * فان قيل * لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتي عارضا للواجب
لان العارض محتاج البتة الى معروضه فيكون ممكنا محتاجا الى علة فعله
اما الذات او جزؤها او خارجة عنها والثالث محال والاحتياج الواجب في
وجوبه بل في وجوده الى علة خارجة عن ذاته فلا يكون واجبا
وجوبا ذاتيا وكذا الثاني لانه يلزم التركيب وامكان الواجب وكذا
الاول للزوم الدور لان المعلول مالم يجب عن علته لا يتحقق ومالم توجد

علته لا يجب هو عنها ومالم يجب هي بنفسها او بغير هذا لا يوجد كما تحقق
جميع ذلك في موضعها فتوقف تحقق وجوب الواجب على وجوب
هذا الوجوب المتوقف على وجود الواجب المتوقف على وجوبه
وهذا توقف لوجوب الواجب على نفسه بثلاث مراتب * قلنا * هذا
انما يكون لو كان الوجوب امرا او وجودا متحققا في الخارج وهو ممنوع
اذ لا معنى للوجوب الذاتي الا كون الشيء بحيث لا يحتاج في وجوده
الى شيء اصلا فعدم الاحتياج بمعنى ضرورة كونه بهذه الطبيعة
اعتبار محض وانتم ايضا مصرحون متفقون على ان الوجوب والامكان
والامتناع امور اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل فليس للوجوب تحقق
في الخارج حتى يتوقف على وجوبها المتوقف على ما ذكر ولو سلم فبما ذكرتم
معارض بان الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان اما عين ذاته
او جزأ منها اذ لا يتم ان يكون امرا مائلا بالكلية والقسمان باطلان
اما الاول فلو جوه او لها ما ذكرناه من انه امر اعتباري لا تحقق له
في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه * وثانيها ان وجوب
الوجود يحيل على الله تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا ولو كان عينه
لم يصح هذا الحمل بمنزلة ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه
فيها واحد * وثالثها اننا نعقل وجوب الوجود ولا نعقل خصوصية
ذات الواجب فلا يكون عينها واما الثاني فلو جوه الاول من
الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الاول اذ الامر الاعتباري يمنع

ان يكون جزءاً من المتحقق سبباً للموجب التحقق وللازوم التبرك في الواجب وهو محال كما تصرحون به وتأنى ان واجب الوجود له تعيين البتة لانه موجود وكل موجود له تعيين وتميز عما عداه بالضرورة فسبب تعيينه المخصوص اما وجوب وجوده او غيره والثاني محال لانه يلزم منه احتياج الواجب في تعيينه الى غيره لان وجوب الوجود عين حقيقته لما ذكره فكل ما هو غير وجوب الوجود فهو غير الواجب فيكون ممكناً لا واجباً هذا خلف وايضا فيشذ لا يخلو اما ان يكون التعيين المخصوص سبباً لوجوب الوجود او لا يكون احدهما سبباً للآخر اصلاً وكلاهما محال اما الاول فلا نه يلزم منه الدور لانه حينئذ يكون وجوب الوجود متأخراً عن اليقين لوجوب تأخر المسبب عن سببه لكن الوجوب يلزم ان يكون متقدماً على كل شيء لانه عين الواجب الذي هو المبدأ الاول على الاطلاق واما الثاني فلا نه لا يخلو اما ان يكون الوجوب والتعيين المخصوص معلولى علة واحدة يحصل بينهما لازم اولاً وعلى الاول يلزم احتياج الواجب في وجوبه وتعيينه الى الغير واستحالته بينة وعلى الثاني يلزم جواز الانفكاك بينهما فيوجد الوجوب الذي هو عين الواجب بدون تعيينه المخصوص وهو محال ويوجد التعيين المخصوص بلا وجوب فلا يكون الواجب واجباً فان قيل يلزم جواز الانفكاك بينهما على التقدير الثاني ممنوع لجواز ان يحصل بينهما لزوم بسبب غير كونها معلولى علة واحدة قلنا قد تقر في موضعه ان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معا

معلولى علة واحدة واذا بطل الشق الثاني بجميع محتملاته تعين الاول وهوان سبب التعيين المخصوص هو وجوب الوجود فايها وجد وجوب الوجود وجد التعيين المخصوص لا متناع تخالف المسبب عن سببه التام فامتنع تعدد الواجب وهو المطلوب والاعتراض عليه ان هذا الوجه ايضا مبنى على كون الوجوب نفس الواجب وقد عرفت فساداً في الوجه الاول فلا حاجة الى الاعادة وايضا وجوب الوجود له مفهوم كلى وما صدق عليه والذي هو ممنوع كونه عين حقيقة الواجب لاشك انه ليس ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليه من فردا التحقق في الواجب فيكون الشق الاول كون هذا الفرد من الوجوب سبباً للتعين المخصوص وعلى هذا فقله فايها وجد وجوب الوجود وجد هذا التعيين ان اراد به انه ايها وجد وجوب الوجود مطلقاً قطعاً وجد التعيين فاللزوم ممنوع اذ هذا التعيين والوجوب المخصوص لا مطلق الوجوب وان اراد به انه ايها وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التعيين فهو مسام لكنه لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذمى هو المطلوب اذ ربما يقال ان لوجوب الوجود افراداً مختلفة بالحقائق سواء كان قول مطلق الوجوب عليها قولاً ذاتياً او عرضياً ويقتضى حقيقة فرد منها ان يكون سبباً لهذا التعيين وحقيقة فرد آخر منها ان يكون سبباً للتعين آخر فيجوز تعدد الواجب بهذا الوجه ولم يلزم من مقدمات الدليل امتناع هذا وليس ايضا ضرورياً وتمسك بعضهم في دفع هذا بما ذكره ابو علي في

الشفاء من ان وجوب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة ومني في كون الواجب محض الوجود في مبحث آخر ان شاء الله تعالى لان شاء الوجود المحض ولئن تم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع تعدد الواجب فلا حاجة معه في هذا المطلوب الى شيء آخر اصلا ثم ان هذا الوجه في غاية السخافة لان الوجوب اذا كان عين الواجب فالتردد يد في ان سببه اما كذا او اما كذا مستبعد جدا واثباتها وهو ما نقل عنهم الامام حجة الاسلام انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما فاذا اعتبر احدهما لا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره فيكون واجبا الوجود واحدا لا اثنين واما ان يكون وجوب وجوده من غيره فيكون ذات واجبا الوجود معلولا لانه لا معنى لكون شيء معلولا الا ان وجوده وجوب وجوده من غيره فلا يكون واجبا ولا يكون وجوبه ذاتيا هذا خلف واعترض عليه بان ما ذكرتم من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره تقسيم خطأ فان هذا التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما لا يكون له علة وليس كذلك اذ وجوب الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي علة حتى يقال ان علة اما كذا واما كذا والا فيجوز في مثل هذا في جميع الصفات السلبية بان يقال مثلا ان الواجب تعالى ليس بجسم فكونه ليس

جسم اما ان يكون لذاته فلا يتصور ان يكون غيره لا جسما واما ان يكون لغيره فيحتاج الواجب في صفته الى غيره وهو محال وان عنيتم بوجوب الوجود و صفاتا بتالواجب الوجود فهو غير مفهوم في نفسه فعليكم ببيانته حتى تتكلم عليه ونحن نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم تخارا ان وجوب الوجود لذاته قوله فلا يكون لغيره معنوع فان وجوب الوجود كما اعترف به المستدل مفهوم كلي فبما ان يكون له فردان واكثر يكون بعضها معلولا لشيء وآخر لا غير نعم معلول هذا بخصوصه لا يجوز ان يكون معلولا لآخر فلهذا الادلة ليس شيء منها تام الدلالة على المطلوب وانظر نأشئ من قيلهم في هذا المطلوب الجليل الذي هو من اعظم المسائل الالهية شيئا تاما يستحق ان يسمى برهانا ويقيد لناظر فيه بتأمل اذا نظر الى اصولهم لا يظهر امتناع ان يكون شيئا واكثر كل منها مستغن على الاطلاق عن غيره متميز عما عداه بذاته لا تكون له شركة مع شيء في وصف ثبوت بل في الاعتبارات الصرفة والسلوب المحضة وانما يتبين التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية والبيانات النقلية القطعية ولولا خوف الاطالة والخروج عما شرطنا عليه في هذا الكتاب من قصر الكلام على المناظرة مع الفلاسفة فيما اوردوا من الاستدلالات على المطالب المتقادية لا وردنا بعض تلك البراهين ليطمع لطالب الحق المتفاوت بين الطريقين والتفاضل بين التريقتين زيادة الاتضاح لكننا عولنا في هذا على ما فصل في الكتب الاسلامية والله ولي الهداية.

* البحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية *

انه ليس بجسم ولا جسماني ولا في زمان ولا في مكان ولا في جهة ولا محل وبالصفتان مثل الاول والاخر والخالق والرازق والقابض والباسط وغير ذلك وانما الخلاف في اتصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها فذهب اهل الحق الى جوازها بل الى وقوعه على خلاف بينهم في كمية تلك الصفات وتقاسمها فلاسفة واهل البدع والاهواء من الملبين سوى ان للفلاسفة كلمات عجيبة في علمه تعالى نذكرها ان شاء الله تعالى بعد ولا اشتغال لنا هنا باقوال اهل البدع فاما الفلاسفة فيطلقون عليه تعالى اسماء الصفات فيقولون هو موجود حي قد سيم باق قادر مريد الى غير ذلك لكنهم لا يريدون بها ما يفهم منها لغة وعرفا بل يؤولونها بانه موجود بوجود هو عين ذاته ومعنى كونه قد بما وباقي ان وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا به فهما راجعان الى الصفات السلبية وكذا البواقي فان المراد بها لوازمها السلبية مثلا معنى كونه حيا انه ليس مثل الجمادات في عدم العلم بالاشياء ومعنى كونه قديرا ومريدا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم الانتفاء وينا ان هذا المنقول لا يوافق مذهبهم المشهور * وربما يقال في وجه تاويل كلامهم ان مرادهم انه تراتب على مجرد ذاته تعالى الآثار التي تثرب فينا على الصفات وبالجملة فلهم على نفي الصفات دليلان مستلزمان بالذات لعدم الجواز وبالواسطة

لعدم الوقوع * احدهما * انه لو ثبت له تعالى صفة حقيقية لكانت ممكنة قطعا اذ لا شبهة في احتياج الصفة الى موصوفها الذي هو غيرها وكل ما هو محتاج الى غيره فهو ممكن فلا بد لها من فاعل وفاعل لا يجوز ان يكون غيره تعالى والا لا احتياج في اتصافه بصفة الى غيره وهو محال فيكون فاعله ذاته تعالى فيلزم ان تكون ذاته تعالى الواحدة من جميع الوجوه فاعلة وقابلة لهذه الصفة ولا يجوز ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد بوجهين * الاول * انه يصدر عنه حينئذ الفعل والقبول معا فيصدر عن الواحد الحقيقي امران وقد مر انه ممتنع * والاعتراض * ما مر بالامر يد عليه من وجوه الفساد فيما ذكره من الدليل على هذا مع ان شيئا آخر وهو انه لو تم ما ذكرنا من امتناع كون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لا آخر ولم يقل به احد * الثاني * ان اجتماع فاعلية شيء وقابليته في واحد يستلزم اجتماع المتنافيين وهما وجوب حصول ذلك الشيء لذلك الواحد وعدم وجوب حصوله له وذلك لان نسبة الفاعلية تقتضي وجوب حصول المفعول ونسبة القابلية تقتضي امكان حصول المفعول الامكان الخاص ووجوب حصول المعنيين المتنافيين وتنافي اللوازم ملزوم ثنائي الملزومات فثبت امتناع اجتماع نسبي الفاعلية والقابلية بين شيئين معينين فثبت امتناع ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقية لله تعالى زائدة وهو المطلوب * والاعتراض عليه * من وجوه * الاول * ان المحوج الى المؤثر عند ناهو الحدوث لا الامكان والنزاع انما هو في صفات قديمة فليس لها فاعل ولا يلزم ما ذكرتم

• الثاني • ان قولكم ان نسبة الفاعل تقتضي وجوب حصول المفعول ان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالفعل كما هو عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع تقتضي ذلك فهو مسلم لكن نسبة القابلية ايضا كذلك فانه اذا اجتمع جميع الشرائط وارتفعت موانعه وصار القبول بالفعل وجب حصول المفعول قطعا • وان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالقوة كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء بعض الشرائط تقتضي ذلك بخلاف نسبة القابلية بالقوة فهو ممنوع فلا فرق بين النسبتين في اقتضاء الوجوب وعدمه فلا تناقض بينهما اصلا • وقد اوجب عن هذا • بان الفاعل وجد • قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل بالفعل وحده • موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم الوجوب وامتناعه من تلك الجهة • وفيه نظر • لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب ان يكون محلا لقابل له كما هو محل النزاع له ففاعله قد يكون وجد • في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لا بد من القابل • وان اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا بايجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء في محل النزاع اذ الاستقلال لشيء من الفاعلية والقابلية بالايجاب بالنسبة الى المفعول والقبول ومن شرط التناهي ان يكون حصول المتناهي بالنسبة الى شيء واحد • الثالث • ان لا نسلم ان نسبة القبول تقتضي الامكان الخاص المتناهي للوجوب بل الامكان العام المحتمل

للو جوب فان كثيرا من المقبولات مما يجب لقابلهما ولا يجوز ان تفكاه عنه كصورة كل فلك لهيولا • وشكل كل فلك له عندكم • وحرارة النار وخطوبة الماء لها فلا يلزم تناقض • وقد اوجب عنه • بان الامكان العام محتمل للامكان الخاص • كذلك يمكن عدم القبول من حيث انه مقبول مع وجود قابله وح اتم الدليل • وفيه نظر • لان هذا لو تم لزم ان يمنع اجتماع شيء مع ما يناه في قسماته كان يقال لا يجوز ان يجتمع كون الشيء ايضا مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا محتمل ان يكون اسود • والحاصل انك ان اردت ان يكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله في محل النزاع فهو ممنوع وان اردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تناقض • وقد اعترض على الدليل • بانه لا يمنع ان يكون للشيء البسيط الى شيء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب له ذلك الشيء الآخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى • وهو مدفوع بانه لا يعقل ان يكون شيء واجبا لشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من جهتين او من جهة واحدة • نعم يجوز ان تقتضي جهة شيء وجوب شيء آخر له ولا تقتضي الجهة الاخرى وجوبه له فاما ان تقتضي احدي جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وعلى هذا فيمكن ان يراد نقض اجمالي على الدليل بانه لو تم لزم امتناع ان يكون شيء فاعلا لقبول شيء آخر اذ فاعلية الاول له تقتضي وجوبه للثاني وقابلية الثاني له تقتضي امكانه

الخاص له فيلزم ان يكون واجبا له وغير واجب له واثانيهما انه لا يجوز ان تكون له صفة لا تكون صفة كمال بلاخفاء ولا خلاف فلو كانت له صفة زائدة لكانت صفة كمال فتكون ذاته تعالى بدونها ناقصة مستكملة بغيرها الذي هو الصفة الزائدة وهذا محال والاعتراض عليه ان المحال ان يحتاج في كماله الى غيره مستفيدا لهاعنه واما اذا كانت ذاته كافية في تلك الكمالات مستلزما لها بحيث لا يتصور انفكاكها عنها فلا نسلم استحالة هذا عين مدعانا وهو غايب الكمال اذ معنى كمال الشيء ان يحصل له ما لا يملكه وينبغي له وتترتب عليه مصلحة وحكمة وغاية ان تكون ذاته كافية فيه غير محتاجة في حصوله لها الى غير ها ولا ممكنة الانفكاك عنها وقولكم لو كان كذلك لكانت الذات بدونها ناقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته تعالى بدون تلك الصفات محال فلا ضرر في ان يستلزم محالا آخر ولو كان المراد بهما مع قطع النظر عن تلك الصفات واعتبارها مجردة عنها تكون ناقصة فهذا الاحاصل له اذ يقطعك النظر عن الصفات واعتبارك مجردة عنها لا يلزم تجرد ها عنها في نفس الامر وما لم تكن مجردة عنها في نفس الامر لا يلزم نقصان فيها وهو بمنزلة ان يقال لو لم يكن لها الكمال لكانت ناقصة ولا حاصل لهذا وقد يذكريان امتناع ان تكون له تعالى صفة زائدة وجها آخران احدهما انه لو كانت له صفة زائدة لزم التكثر اي الذات والصفة في الواجب بالذات وهو ممتنع لوجوب ان يكون الواجب واحدا من جميع الوجوه واثانيهما وهو الزامه انه لو كانت له صفة زائدة فلا شك انه لا يجوز ان تكون ذاته او صفته محتاجة

الى ما هو منفصل عنه فيستدل لا يخلو اما ان يستغنى كل من الذات والصفة عن الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات وهو ما بينا امتناعه واما ان يفتقر كل منهما الى الاخرى فلا يكون الواجب واجبا واستحالته غنية عن البيان او تكون احدهما محتاجة الى الاخرى دون العكس فتكون احدهما ممكنة واستم قائلين به اذ من كلامهم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته والوجهان في غايب السقوط اما الاول فلظهور المنع على مقدماته اذ امتناع هذا التكثر ووجوب كون الواجب واحدا بالنسبة الى هذا التكثر ممنوعان واما الثاني فلما عرفت من ان دلائلهم على امتناع تعدد الواجب ما تمت فلم يثبت بالنظر اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء هذا المطلوب عليه وايضا نحن نسلم ان الصفة مفتقرة الى الذات وانها ليست بواجبة بذاتها بل ممكنة وما وقع في كلام البعض من ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فليس المراد منه ان صفاته تعالى واجبة لذاتها بل انها واجبة لذاته يعني غير مفتقرة الى غير ذاته تعالى لان ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة الى صفاته ودون سائر الموجودات او يلزم التخصيص في العلل العقلية فيرد انه بعيد جد ابل غير صحيح اصلا وانما فسرنا كلامه بهذا الامر غير مرة ان علة الافتقار الى المؤثر عند حدوث الالامكان وصفاته تعالى ليست بمحاذة فلا يكون لها فاعل ونشعر بهذا عبرته ايضا حيث لا يجوز ان يفهم منها ان ذاته تعالى فاعلة لذاته بل انها غير مفتقرة الى غيرها والعبارة غير فارقة بين الذات والصفات في نسبة وجوبها الى الذات بحرف اللام فتأمل واعلم ان ابا علي قدر

في كتاب الاشارات ان الواجب الاول بعقل كل شئ وان الصور العقلية لا اتحد بالعقل ولا بعضها ببعض وانكر بالغا على من يؤم ذلك الاتحاد وحكم بانها صور متباينة مقررة في ذات العقل فلزمه ان لا يكون الاول الواجب واحدا من كل الوجوه بل يكون مشتملا على كثرة فاللزمه نصا صريحا وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما دل على تنزه ذات الله تعالى عن التكثر والكثرة الحاصلة بسبب عقله للاشياء كثرة في لوازم ذاته ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات ترتب المعلول على علته وكثرة المعلولات واللوازم لا تنافي وحدها علتها الملزومة لها سواء كانت مقررة في ذات العلة او مباينة لها لانها متأخرة عن حقيقة ذاتها لان مقومة لها فالاول الواجب تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وسبب ذلك كثرة اسمائه تعالى لكن لا تأثير لذلك في تكثر ذاته تعالى ولا تنافي فيه لوحدته * هذا محصل كلامه * ولا يخفى عليك * ان هذا هدم منه لكثير من اصولهم وقواعدهم المقررة عندهم المشهورة فيما بينهم * مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد * وان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد وذلك لانه اعترف بان الصور العقلية التي هي متكثرة حاصلة لذات الاول مقررة فيها وحكم بانها معلولاتها فاذ انه فاعلة للاشياء الكثيرة وقابلة ايضا لها وهذا ان اصلا ان كبير ان من اسماء اصولهم التي يبنون عليها كثير من احكامهم * ومثل انه تعالى غير متصف ولا جائز الاتصاف بصفات غير اضافية ولا سابية فانه صرح باتصافه بالعالم الذي هو صفة حقيقية على ما اختاره هنا

ولزم منه تجويزه لاتصافه تعالى بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم ان ليس في كلامه دلالة على اتصافه بها * ومثل ان معلوله الاول مباين له وهو عقل قائم بنفسه كما هو المشهور بينهم وذلك لانه فهم من كلامه ان اول معلولاته الصور العقلية القائمة به الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبيهم وانما انتم هذا لانه رأى استحالة ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة مثل ما قال به قد ماؤهم من نفي العلم مطلقة عنه تعالى وما اشنع وابعد من ان يدعى مخلوق لنفسه الاحاطة علما بجلال الملك ودقائقه وامرار الملكوت وحقائقه بفكره ورأيه على ما هو شان الفلاسفة ويسلب العلم بشيء من الاشياء عن خالقه العليم الحكيم الذي لا يوزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ويجعله انزل مرتبة من الحيوانات العجم التي تعلم كثير من الاشياء بل بمنزلة جماد لا شعور له بشيء تعالى الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا * ومثل ما قال به افلاطون من قيام الصور العقلية واستحالة هذا ايضا وقد اعتنى ابو علي في الاشارات وغيره بالرد عليهم وقل في كتابه المسمى بكتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا اعتقلت شيئا اتحدت بالعقول فهو بقاء على انه وضع ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين لا لبيان ما هو المخار عنده كما ذكره في اول هذا الكتاب وللغفلة عن هذا يتوهم ان مختاره في ذلك الكتاب يخالف ما اختاره في الاشارات وغيره وانما ارتكب هو لا هذه الامور المستحيلة لئلا يلزمهم التزام ابا علي من الحق الذي انطقه الله تعالى به مخالفا لقواعد مذهبيهم والعجب من ابي علي منع ذلك كله الذي في اوهام اقوام انه لا يعدل

به ذكاء كيف يتأتى منه ان يستغل باثبات تلك القواعد بدلائل وحجج
يسمى ابراهيم قاطعة وبعد ذلك يحكم بالحجة ايضا بما يتألف منها ويهدى بها كل ذلك
في كتاب واحد وهل هذا منه وما وقع من غيره من المخالفات في آرائهم
ومناقضة بعضهم بعضا ورد خلفهم على سلفهم كثيرا مثل ما سمعت الآن
الادليل على نزولهم فيما يقولون وعدم وثوقهم بما يستدلون والافان كان
ما ورد من السلف من الدلائل قطعية فاما ان لم يفهم الخلف الرادون عليهم
فلذلك انكروها وخالفوها فيكونوا الغيباء لا ذكاء او فهموها وعرفوا قطعيتها
وحقية نتائجها ولكن انكروها عناد افكونوا سفهاء لاحكاماء وعلى كل تقدير
لا يبقى وثوق بكلام احد منهم اما الخالف فلانها بهم بالجهل او التناقض فكل
احد منهم لا يوثق به واما السلف فلان الدلائل لكلامهم اليقينية هو لاء المنهم من
الغير الموثوق بعقلهم وليت شعري ما بال اقوام يرون ويسمعون
ما ذكرناهم يعتقدون ان كل ما صدر عنهم عين اليقين والحق المبين خصوصا
ابا علي الذي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذي اربناكه ولا
ينفك من مثل ما وقع له او اعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالامور الالهية
بمجرد العقل والرأي من غير استعانة باقوال الانبياء المبعوثين للهداية عصمنا
الله تعالى في سلوك طريقة معرفته عن الغواية *

المبحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركيب من اجزاء عقلية اولاً
لاخفاء في ان الوجودات الخارجية كل واحد منها يتميز عن كل ماعداه ومباين
له وان بينها مشاركات بوجوه على مراتب متفاوتة في العموم والخصوص

فبعض وجوه المشاركة شامل للكل كالوجود والوجوب ونحوها وبعضها
لاقل واقل وان ما به المشاركة غير ما به التميز وان وجوه المشاركة الغير
الشاملة للكل فهي من قبيل ما به التميز من وجه ثم ان ما به يتميز الموجود
عن جميع ماعداه يسمى تعيناً لا يمكن ان يكون خارجاً عن حقيقة الموجود
والا كان هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا غير معقول فهو اما نفس
حقيقة من غير ان تكون له ماهية كلية ينضم اليها شيء آخر به يتميز فرد منها
عما يشاركه فيها واما امر آخر داخل في حقيقة الموجود وعارض لماهية
الكلية وهذا على قسمين . احدهما . ان تكون تلك الماهية مقتضية
مستلزماً لتعين فرد مخصوص وحينئذ يجب ان تكون هذه الماهية منحصرة
في هذا الفرد والالزام تخلف المعلوم عن علته والالزام من ملزومه
اذ لا يتصور ان يتحقق ما به يتميز هذا الفرد عن كل ماعداه في فرد آخر وذلك
كما في القول على رأيهم فان كلا منها نوعه منحصري فرد . وثانيها .
ان لا تكون تلك الماهية مستلزماً لتعين فرد مخصوص فما يجوز تعدد
افرادها وما به المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افرادها اذ ليس
ولا يمكن ذاتي مشترك بين الواجب والممكن الجوهر والعرض . وهو العرض
العام ان كان محمولا ومبدأه ان كان غير محمول وكذا في الاقسام
الاربعة الآتية واما ما به المشاركة بين البعض فيجوز ان يكون ذاتها لافراد
اما تمام حقيقتها او بعضها . الاول هو النوع والثاني هو الجنس او الفصل وان
يكون عرضيا لها وهو بالقياس الى ما يساويه خاصة كالماشي بالنسبة الى

الحيوان وبالقياس الى ما هو اخص منه عرض عام كهب بالنسبة الى الانسان والفرس وتفصيل هذه الاقسام في المنطق فالجنس والفصل جزءان عقليان للماهية المركبة في العقل كالانسان مثلاً فإنه ليس في الخارج شيء موجود هو الحيوان الذي هو جنسه وآخر هو الناطق الذي هو فصله يكون مجموعهما الانسان والا لا تمتنع حمل احدهما على الآخر اذ التميزان بالوجود الخارجي لا يمكن حمل احدهما على الآخر ولو كان بينهما اى اتصال يمكن كيف ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوماً متحدان ذاتاً ولو كان اكل واحد منهما وجود مستقل لما اتحد ذاتاً وهو ظاهر بل في الوجود شيء واحد هو زيد مثلاً فاذا تصور العقل يتزعم منه ماهية كلية من امر بهم محتمل الانسان والفرس وغيرها غير مطابق بنفسه لشيء منها وهو جنسها الذي هو الحيوان * ومن امر آخر يحصل الاول ويعينه اى يجعله مطابقاً للحقيقة زيد وهو فصاها الذي هو الناطق فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد وهى الانسان فهما جزءان عقليان للانسان لا خارجيان وكذا التعيين ايضا جزء عقلى للشخص عند المحققين فليس ان في الخارج موجودا هو النوع مركبا او بسيطا وآخر هو التعيين بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد فيفصله العقل عند ملاحظته اياه الى ماهية كلية مشتركة بينه وبين ما يأتى والى امر مخصوص به يتميز عما عداه لان هناك موجودات متعددة متميزة في الخارج والدليل على هذا ما ذكرناه من انها لو كانت متميزة الوجود في الخارج لا تمتنع حمل بعضها على بعض وان النوع والجنس والفصل لو كانت باستقلالها موجودات في الخارج لكان كل

منها في آن واحد اى امكنة متعددة ومتصفا بصفات متناقضة ومشتراكين كثيرين ومن أجل البداهات ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في ذاته بحيث اذا لوحظ مع قطع النظر عما عداه كان متعينا غير قابل للاشتراك فيه * ومنهم من ذهب الى ان التعيين موجود في الخارج واستدل عليه بانه جزء لهذا المتعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج البتة وقد ظهر جوابه بما قررناه وهو انه ان اراد بقوله انه جزء لهذا المتعين انه جزء له في الخارج فهو ممنوع وان اراد انه جزء في العقل فهو مسموم ولا يفيد المطلوب * اذا تقرر هذا فنقول قالوا ان الواجب تعالى ليس له تركيب عقلى اى ليس بحيث ان امكن تصويره بكنهه حصل منه في العقل جنس وفصل او ماهية كلية وما به امتيازه عن مشاركاته في تلك الماهية * واورد الفلاسفة دليلين * احدهما اننى التركيب عنه مطلقا اى سواه كان تركيبا خارجيا او عقليا وثانيهما * اننى التركيب العقلى خاصة الاول ما قالوا لو تركب واجب الوجود من اجزاء لكان مسبوقا بها مفتقرا اليها لانه لا يمكن ان يكون كل جزء من اجزائه وافقاره اليها وكل مسبوق بشئ مفتقر اليه يمكن ولا شئ من الممكن بواجب الوجود فلو تركب واجب الوجود من اجزاء لم يكن واجب الوجود واللازم باطل فكذا الملزوم وهو المطلوب * والاعتراض عليه * ان المعلوم المسلم ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مفتقرا الى فاعل يفيد الوجود واما انه لا يجوز افتقاره الى الجزء

فهو غير بديهي فلا بدله من برهان بين يتبين به استحالة ان تكون له اجزاء
واجبة غير مفقورة الى فاعل واذالم تكن الاجزاء مفقورة الى الفاعل لم يكن
المركب مفقورا الى الفاعل ضرورة فلا يكون التركيب على الاطلاق
مستلزما لا مكان ومناخيا للوجوب . فان قيل . ان كان شيء من اجزائه
ممكنا يكون لا محالة مفقورا الى فاعل فيكون المركب مفقورا الى ذلك
الفاعل لان المفقور الى المفقور الى الشيء مفقور الى ذلك الشيء وان
لم يكن شيء من اجزائه ممكنا لم تعدد الواجب لذاته وقد مر استحالة . قلنا .
قد مر ايضا وجوه الا عراض على ما ذكرتم من ادلة استحالة تعدد
الواجب فلا يتم ما كان مبتنى عليها وليس لاثبات واجب الوجود دليل
يعول عليه الاستحالة وهي لا تقتضي الا انتهاء الممكنات الى موجود لا يفقر
الى علة سواء كانت له اجزاء او لا وانتهاء المركبات الى اجزاء بسيطة
لا اجزاء لها والا لزم التسلسل في الاجزاء وهو ايضا محال ولم يذكر
دليلا يعول عليه على ان الواجب يستحيل تركبه ولو قالوا نحن نضطلع على
ان الواجب ما لا يفقر في وجوده الى غيره اصلا فلا يكون المركب
واجب الوجود لا فقارة الى جزئه الذي هو غيره فلا مشاحة معهم
لكنه لا يلزم منه ان لا يكون للبدء الاول اعنى الموجد الاول للعالم اجزاء
عقلية او تخارجية كما هو المدعى ولو سلم امتناع تركبه من الاجزاء
الخارجية فلا نسلم امتناعه من الاجزاء العقلية فان وجوبه انما هو بالنسبة
الى وجوده الخارجى لا الى وجوده العقلي كيف ومحل هذا الوجود

وهو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون الممكن ممكنا والحال فيه واجبا
فان قيل . لا تكون الاجزاء العقلية الا مأخوذة من الاجزاء الخارجية
فثبتت الاجزاء العقلية مستلزما لثبوت الاجزاء الخارجية وقد سلمت امتناعه
قلنا . هذا الحصر ممنوع فانما يجوز ان تكون للبسائط الخارجية ماهيات
مركبة في العقل والبداهة لا تأبى عن ذلك ولا برهان عليه . الثاني .
اي الدليل الدال على نفي التركيب العقلي عن الواجب تعالى انه لا يشارك شيء من
الاشياء ماهية وذلك لان حقيقة كل شيء سواء تقتضى الامكان وحقيقته
تعالى تقتضى الوجوب والامكان والوجوب متنافيان وتنافي اللوزام دليل
على تنافي المزومات فاذن واجب الوجود لا يشارك شيء من الاشياء في
امر ذاتي جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ما يميزه عن المشاركات الجنسية
وهو الفصل او النوعية وهو الذي سميناه التعين اذا لا احتياج الى احد
هذين انما يكون عند المشاركة على احد الوجهين وهذا مبنى على ان الفصل
لا يكون الا تميز الماهية عن مشاركتها الجنسية وان تحقق الفصل للشيء مستلزم
لتحقق الجنس له فاما اذا جوز ان تكون ماهية مركبة من امرين متساويين
ويكون كل منهما فصلا لها يميزها عما يشاركهما في الوجود فلا يلزم من عدم
مشاركة الواجب لشيء من الاشياء في جنس عدم احتياجه الى فصل حتى
يلزم عدم التركيب العقلي لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركيب الماهية
من امرين متساويين فبنوا الكلام هنا على هذا . وقد تقرر وجه عدم
المشاركة بان حقيقة الواجب هي الوجود الواجب لا غير كما سيأتي بيانه

وليست حقيقة شئ مما سواه هي الوجود اذ كل منهما يمكن الوجود ولو كانت حقيقة شئ منها هي الوجود لكان واجب الوجود لان ثبوت الشئ لنفسه واجب . ويرد على هذا انه مبني على ان حقيقة الواجب هي الوجود فقط وسياتي الكلام عليه وعلى الوجهين معا انهما على تقدير تمامهما لا يوجبان الا ان تكون حقيقته تعالى مبائة لحقيقة كل ماسواه . فاما ان ليس لحقيقته جزء مشترك بينهما وبين غيرهما فلا يلزم من هذا بين التقريرين الا ان يرجع الى الدليل الاول الدال على انه لا يجوز ان يكون لواجب الوجود جزء اصلا لا مشتركا ولا مساويا فيكون هذا الدليل ضايعا مع انه قد عرفت عدم تمام الدليل على هذا المطلوب ولهذا قال بعضهم ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب الخارجي فان قيل . ثبت بالبرهان ان الوجود بسيط لا جزء له لا عقلا ولا خارجا وحقيقة الواجب هي الوجود لا غير فثبت انه لا جزء له مشترك فهذا لا يرد عن التقرير الثاني ساقط . قلنا . هات ما تزعمه برهانا حتى نسمع ما عليه ثم انه على تقدير تمامه فهذا دليل آخر مستقل على نفي التركيب عنه تعالى لا تمام لذلك التقرير اذ على هذا التقرير يكون سائر المقدمات المذكورة فيه لغوا . وقد عورض دليل المقدمة القائلة ان الواجب لا يشارك شيئا من الاشياء في الحقيقة بان الواجب يشارك سائر الحقائق في الوجود فكيف لا يشارك شيئا منها في الحقيقة . واجيب بان الوجود ليس ذاتيا لشيء من الممكنات اي ليس ماهية منها ولا جزءا هابل هو عارض لها فلا يلزم من مشاركة الواجب لها في الوجود مشاركتها لها ولا شيئا منها في الحقيقة سواء كان حقيقة

الواجب هي نفس الوجود او معروضة له . وقد يقال . في المعارضة ان حقيقة الواجب ليست الا الوجود الخاص الواجب فهو مشارك للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود وهذه مشاركة في الحقيقة . وذكر صاحب المحاكمات لهذا جوابين . احدهما ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية له ولا جزءا هابل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الحقيقة والماهية . وثانيهما . ان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية ولا جزءا لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة . وفيه نظر . لان جوابه الاول بالنظر الى ظاهره ليس الامعارة لدليل المعارض اذ لا يفيد الا ان الواجب لا يصح ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه ابطال لشيء من مقدمات دليل المعارض ولا منع له حينئذ فلا فائدة في الجواب لانه افاد انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ودليل المعارض افاد ثبوت المشاركة فتعارضت ساقطا وليس مطلوب المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارض الا بابطال احدي مقدمتيه ولا اقل من المنع فهو لا يتم الابدان كفي الجواب الثاني من كون الوجود غير ذاتي للوجودات الخاصة فلا يكون وجه آخر في الجواب مقابلا للوجه الثاني بل الظاهر ان مجموعهما جواب واحد لان ما ذكر في الوجه الثاني من ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة مجرد ادعاء لم يذكر له بيان فلا يطل به ما ادعاه المعارض من ان مشاركة الوجودات

الخاصة في الوجود مشاركة في الحقيقة وهو ان كان متضمنا لمنع مادعاء
المعارض والمنع كاف في جواب المعارضة لان المعارض مستدل لكن لاشبهة
في ان ابطال بعض مقدماتها اقوى في الجواب فالاولى ان يورد دليل على
ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة ليبطل به مادعاء المعارض من
ان المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة ومن ادلله ما ذكر في الوجه
الاول فباجتماعهما يحصل جواب تام دافع للمعارضة وقد عورض اصل
الدليل الدال على ان الواجب ليس له جنس وفصل وتعين زائد على ذاته
بوجه الزامى وهوانكم قائلون بان الجوهر جنس لما تحته وتفسرونه بانه
الموجود لافي موضوع وهذا المعنى متحقق في الواجب فوجب ان يكون الجوهر
جنس له فلزم ان يكون له فصل وتعين اذ لا بد لكل موجود له جنس من فصل
يميزه عن مشاركاته الجنسية وتعين يميزه عن مشاركاته النوعية اجيب بان
ليس معنى الموجود لافي موضوع الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود بالفعل
بل المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وهذا لا يصدق على
الواجب لانه يقتضي ان يكون للشيء ماهية ووجود وراهوا ولا ماهية
للاوجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا الموجود
بالفعل امر ان احدهما انه لو كان كذلك لزم امتناع تخالف التصديق بكون
الشيء موجودا من التصديق بكونه جوهر او اللازم باطل فان تصديق
كثيرا بان زيد امثلا في ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود فضلا عن
ان نعرف انه موجود مقيد وفيه نظره لان قولنا زيد جوهر من الاحكام

الاجابية وكل حكم اجابي كما تقر صدقه موقوف على وجود الموضوع
بالفعل لان المدوم كل شيء عنه مطلوب حتى هو عن نفسه والجوهرية
ليست مما يتصف به الشيء في الذهن حتى يكون وجوده الذهني كافيا
في ثبوتها بل هي مما يتصف به الشيء في الخارج سواء كانت في نفسها موجودة
خارجية او لا فالصدق بكون الشيء جوهر بالفعل موقوف على
التصدق بكونه موجودا بالفعل نعم قد يحكم بكونه جوهر اقبل العلم
بوجوده لكن المراد منه حينئذ انه جوهر بالقوة اي ماهية اذا وجدت
كانت جوهرية وتانيها ان المفروض ان الجوهر ذاتي لما تحته وثبوت
ذاتي الشيء لا تكون له علة والموجودية بالفعل في الممكنات لا تكون
الا لعل فلا يصح ان تكون ذاتية لها سيما مع قيد سلبى فثبت ان ليس المراد
من الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل ما ذكرنا قال الامام
الرازي فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة لحقيقته عندكم لم يتم
هذا الجواب على قولكم وكيف الجواب عن هذا الاشكال قلنا
ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لافي موضوع لاحق
من لواحق ذاته وذلك لا يصح ان يكون جنسا لافيه ولا حق غيره
وقد اتقنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا هذا كلامه وفيه نظر
لان المعارض لم يدع ان ما عرف به الجوهر جنس بل ان الجوهر نفسه
جنس وقد صرح الامام ايضا في تقرير المعارضة بان الجوهر جنس بالاتفاق
ولا يلزم من عدم كون المعرف جنسا عدم كون المعرف جنسا الا اذا كان

المعرف حد او هناليس كذلك بل هو رسم للجوهر كما ذكرنا ولا شبهة اننا
اذا عرفنا الجوهر باننا موجود عنصري له قوة الحركة الارادية لا يخرج
بهذا عن كونه جنس الانسان مع ان هذا المعرف خارج عنه ولم يقصد
المعارض من نقل هذا التعريف الا ان يعلم منه ان الجوهر صادق على الله تعالى
لكون معرفه صادقا عليه وكل ما صدق عليه المعرف حدا كان او رسما
وجب ان يصدق عليه المعرف ولما ثبت ان الجوهر صادق عليه تعالى
لزم ان يكون جنسا له . لا يقال . فهم على ان الجوهر جنس لما صدق عليه
فليس جواب هذا الامنع صدق المعرف عليه تعالى او منع ذلك الاتفاق
ولا يفيد ان المعرف ليس ذاتيا وجنسا ويمكن ان يقال هذا التعريف ليس
بصادق عليه تعالى على قولهم لان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا
مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق على واجب الوجود لكن في اعتبار
مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد فليس الجواب من قبلهم الامنع ذلك
الاتفاق ويترتب على عدم الجنس والفصل له تعالى امتناع معرفته بالحد
اذ هو لا يكون الامر كما من الجنس والفصل فيمتنع معرفته تعالى بالكنه اذ ما
لا يكون بد يهاف طريق معرفته بالكنه ليس الا الحد ومعلوم ان العلم بكنه ذات
الله تعالى ليس بد يهاف وقد يقال ان غير الحد ليس طريقا لمعرفة النظري
بالكنه بمعنى انه ليس مستلزما لها ولكن لا امتناع في ان ينتقل ذهن بطريق
الاتفاق من خواص الشيء الى كنهه ومادل دليل على هذا الامتناع ولا
على امتناع ان يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباد المؤمنين المتحلين بصفاء

القلوب المتخيلين عن كد ورايات الذنوب وعلم هذا عند الله تعالى .
* البحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا *
اثبت المليون سوى ابي الحسن الاشعري واتباعه ومنع الفلاسفة وذهبوا
الى ان ذاته تعالى ليست الوجود بمجرد اذ انما بنفسه منزها عن الاقتران بماهية
كوجود الممكنات * واحتجوا عليه بانها لو كانت له ماهية ووجود غير هالكان
قائما بها قطعوا الالم يكن الواجب تعالى موجودا فيكون الوجود صفة له وهو
ممتنع لما بينا من امتناع صفات زائدة له تعالى مع وجهين آخرين مختصين
بهذا المقام * احدهما ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا لا احتياجه
الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائزا زوال فلا يكون الواجب واجبا
* وثانيهما . وهو العمدة في هذا الباب انه يلزم منه ان تكون الماهية
موجودة قبل اتصافها بالوجود وان تكون موجودة بوجودين وهما
ضروريا الاستحالة مع انه ان كان الوجود السابق عين الذات ثبت المدعى
والانتقل الكلام اليه حتى يتسلسل وجه اللزوم ان الوجود على هذا التقدير
ممكنا كما ذكرنا فلا بد له من علة وعلة لا تجوز ان تكون غير تلك
الماهية لما ذكرنا في بحث الصفات وكل صفة علة متقدمة على معلولها
بالوجود بالضرورة ولانه لو لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود
الصانع اذ ليس لنا دليل عليه الا ان وجود هذه الممكنات محتاج الى علة
فلو جاز ان لا تكون العلة موجودة لم يثبت المطلوب فلزم ان تكون
تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة ولا يمكن تخلف المعلوم عن

علته النامة فلزم ان تكون موجودة بعد كونها موجودة فتكون موجودة بوجودين كما ذكرنا والا عراض على ما ينوبه امتناع الصفات قد مر هناك فلا حاجة الى اعادته واما على الوجه الاول من الوجهين المختصين بهذا المقام فانه لا يلزم مما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيته مقتضية مستقلة الوجود فاما اذا كانت مستقلة بالافتضاء له فلا يمكن زوال الوجود نظرا اليه نفسه ولا نسميه ممكنا واما على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه زائدا على الماهية الى علة احتياجه الى فاعل ومؤثر يعطيه الوجود او يجعل الماهية متصفة به فهو ممنوع اذ اعطاء الوجود للوجود غير معقول واتصاف الماهية به قديم وقد ينال من قبل ان التأثير في القديم غير ممكن وان اردتم بعملية الماهية له كونها مقتضية ومستلزمة لها فهو مسلم وهو الحق ولكن لانسلم ان مستلزم الشيء ومقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود وهذا كما تجوزون بل تحكمون بوقوع ان تقتضي ماهية تعينا فتكون منحصرة في فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعيينها بالوجود بل بالذات فقط وكما ان قابل الوجود متقدم عليه بالذات لا بالوجود وما ذكرتم من الضرورة انما هو في معطى الوجود والمؤثر فيه لا في مقتضيه ومستلزمه ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع لان العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود كما تقرر فيما تقدم فلا بد ان يكون موجودا ثم انه يلزم مما ذكرنا وجوه من الاستحالة الاولى ان مطلق الوجود بديهي التصور بالكنه كما اعترفوا

به وزادوا فاوردوا التوضيح وجوها فلا ينبغي مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهية انه لا يصدق على شيء قائم بنفسه بان يحتمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضي البتة ان يكون قائما بشيء ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور معنى الشيء والضحك واللون والسواد وامثال ذلك يعلم بديهية انه لا يحتمل ان يصدق على شيء قائم بنفسه ولا شك في ذلك وان كان هذا مكابرة لا يتصور راءها وهم يقولون ان ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل قيوم قيم لغيره الثاني انه يلزم ان لا يكون الواجب تعالى موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما ينصف بالوجود وعلى ما ذكرناه وهو نفس الوجود لا المتصف بالوجود وهم يجيبون عن هذا بان كونه عين الوجود لا ينافي كونه موجودا فان كل شيء سوى الوجود محتاج في كونه موجودا الى غيره الذي هو الوجود والوجود في كونه موجودا لا يحتاج الى شيء آخر فكل ما سوى الوجود موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه وهذا كما ان كل ما هو غير الضوء مضي بغيره الذي هو الضوء والضوء مضي بنفسه لا بغيره وليس بشيء آخر ومن البديهي انه يتمتع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة وما يقال من ان الوجود واجب والبقاء باق والقدم قديم وامثال ذلك قائما هو اعتبار محض يجري في بعض الامور الاعتبارية لا في الامور الخارجية ولا في الوجود فان الوجود وجود في الخارج وفيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه لا مضي وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في

نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقال شئ سوى السواد فهو اسود بالسواد
والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة
والانصاف لا يشبه عليه امتناع انصاف الشئ بنفسه فان قيل نحن
نبين عدم منافاة كونه عين الوجود لكونه موجودا بوجود آخر لا يلزم منه
انصاف الشئ بنفسه وهو ان ما صدق عليه مطلق الوجود طباع مختلفة
بدليل اختلاف لوازمها فان بعض الوجودات يلزمه التقدم كوجود
العلة وبعضها يلزمه التأخر كوجود المعلول وبعضها يلزمه الاولوية كوجود
الجوهر وبعضها يلزمه عدم الاولوية كوجود العرض وبعضها يلزمه الاشدية
كوجود الواجب وبعضها يلزمه الضعف كوجود الممكن بل الجهات الثلاث
مجمعة في هذين الوجودين واختلاف اللوازم وتباينها يدل على
اختلاف الملازمات وتباينها ويقال لمثل هذا العام الذي تختلف افراد
بأحدى هذه الجهات مشكك فقام ان الوجودات حقائق مختلفة متباينة
فلا يلزم من كونه تعالى موجودا مع كون وجوده عين ذاته انصاف
الشئ بنفسه لانه يجوز ان يكون الموصوف الذي هو عين الذات حقيقة
من تلك الحقائق والصفة حقيقة اخرى منها قلنا ان كانت الصفة عين
الموصوف لزم انصاف الشئ بنفسه وان كانت غيره لم يكن وجود الواجب
عين ذاته وايضا ان كانت الصفة وجودا امكانا لزم امكان الواجب وان كان
وجوده واجبا لزم تعدد الواجب وهم لا يقولون به فان قيل اذ لم يكن
الوجود موجودا في الخارج لم ينصف به الشئ في الخارج فلا يكون شئ

موجودا خارجيا قلنا لا يلزم فان انصاف شئ باخر في الخارج يتوقف
على وجود ذلك الشئ في الخارج لاعلى وجود الآخر فيه فان الشخص
متصف بالعمى في الخارج مع ان العمى ليس موجودا فيه نعم لا يمكن هذا ما
لم يكن الشخص موجودا في الخارج وتحقق هذا ان الموجود الخارجى ما يكون
الخارج ظرفا لثبوته ووجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه فاذا قلنا مثلا زيد
متصف بالوجود في الخارج فلا يخلو اما ان يكون الخارج ظرفا للوجود او لا انصاف
به فان كان الاول فلا يكون الوجود موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا
لنفسه لا لوجوده ويكون زيد موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا
لوجوده وان كان الثانى لم يكن الانصاف موجودا خارجيا ولم يعلم حال الوجود
انه موجود خارجى او لا اذا انصاف الشئ في الخارج يجوز ان يكون بامر موجود
فيه كالسواد وان يكون بامر معدوم فيه كالعمى ولكن يلزم ان يكون زيد
موجودا في الخارج وان لم يقع الخارج ظرفا للوجوده اذا انصاف الشئ
في الخارج باخر وثبوته له سواء كان الاخر امر او وجودا او عدما بدون
وجود ذلك الشئ متمتع بديهية فعلم ان عدم كون الوجود موجودا
لا يستلزم عدم صحة قولنا الشئ متصف بالوجود في الخارج نعم هو مستلزم
لعدم صحة قولنا وجود زيد ثابت في الخارج وايضا عدم كون الانصاف
موجودا في الخارج مستلزم لعدم صحة قولنا انصاف الشخص بكذا ثابت
في الخارج لا عدم صحة قولنا هو متصف بكذا في الخارج الثالث انه
يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات اذ معنى الواجب بالذات

ما يقتضي ذاته وجوده فاذا كان الوجود عين الذات لا يتصور اقتضاؤها له والا يلزم ان تكون متقدمة على نفسها واجيب عنه بان الوجود الذي هو عين الذات وجود مخصوص هو فرد مطلق الوجود المشترك بين جميع الوجودات الخاصة للوجودات معروض له فيكون غيره وهذا الفرد مقتضى لعارضه الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم ان ذاته تقتضي وجوده وليس فيه اقتضاء الشيء لنفسه ولا منافاة لمذهبهم ولا يلزم من هذا ان يكون كل ممكن واجبا لذاته بان يقال ان وجوده الخاص يقتضي عارضه الذي هو مطلق الوجود كالوجود الخاص للموجب وذلك لان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده الخاص مطلق الوجود اقتضاء ذاته ذلك ولا ان يكون كل ممكن واجبا بان يقال انه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فهو شيء يقتضي لذاته وجوده كالوجود الخاص الواجب بعينه وذلك لان الوجود الخاص للممكن غير مستغن في نفسه عن غيره بل هو محتاج الى علته فيكون عارضه ايضا محتاجا اليها فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقضيا بالاستقلال بل مع علته بخلاف الوجود الخاص الواجب فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار الى شيء اصلا وفيه نظر اما او لا فلا نه لا شبهة لنا في ان المراد بواجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود ما يكون الوجود محمولا عليه حمل الاشتقاق ايجابا وسلبا لا حمل المواطة ولا اعم منه فان معنى الممتنع ما لا يمكن كونه موجودا الا لا يمكن عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى

الممكن ما يتساوى كونه موجودا او كونه معدوما لا ما يتساوى عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص ولا عروضه له ولا المعنى الا اعم المحتمل لهذا فمعنى قولهم الواجب تقتضي ذاته وجوده انه ما يقتضي ذاته كونه موجودا وكيف لا ولا يضاف ابدا مطلق الوجود الى فرد منه كما لا يقال انسان زيد ولا ماشي زيد باعتبار ان هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا او عرضيا نعم قد يضاف العام الى الخاص للبيان كما يقال لون السواد لكن المراد هناك اللون الذي هو السواد فيكون المراد بالعام هناك الخاص وتكون الاضافة بمعنى هو هو لا بمعنى هو له كما هو ظاهر معنى الاضافة فيكون معنى وجود الشيء الوجود الذي به يكون موجودا لا الوجود الذي يصدق عليه بالمواطة واما ثانيا فلا ين عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص لا يخلو اما ان يكون في الخارج او في العقل وعلى الاول يلزم ان نقاض اصلين كبيرين معتبرين عندهم وهما ما سبق من ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد وان الواحد لا يصد ر عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض لشيء ممكن لاحتياجه الى معروضه سواء كان المعروض واجبا وممكنا سواء كان العارض لازما او مفارقا ولهذا بعينه ذهبوا الى ان وجود الواجب عنه فيحتاج الى علة ولا يجوز ان تكون علة غير معروضه لا مستحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه من الوجوه فيكون فاعلا لعارضه ولا شك ان معروض الشيء قابل له فهذا المعروض فاعل وقابل مع العارضه واذا كان كذلك فهذا العارض اثر له وقد قالوا بصد ر عنه العقل الاول فصد ر عن الواحد اثنان وبطل ايضا ما قالوا ان العلول الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل منه قبل عروض

الوجود له وعلى الثاني يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال
لاحتياجه حينئذ الى العقل والى الحصول فيه * وما ذكره بعض الافاضل من
وجه الفرق بين وجود الواجب ووجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود
الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق يعنى في العقل
والممكن ليس كذلك فافترا لا يغنى هذا عن الحق شيئا لانه يجب ان
يكون الواجب مقتضيا لذاته وجوده من غير افتقار الى شئ اصلا وان الكلام
فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب
فاي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر * فان قيل * فختار ان العروض في الخارج
لكن الخارج ظرف لنفس العروض لا لثبوته فلا يكون العروض موجودا خارجيا
ولا يلزم ايضا ان يكون العارض موجودا خارجيا كما ذكر في هذا البحث
فلا يحتاج شئ منها الى فاعل ولا يكون العارض اثراله لان احتياج الشئ الى
الفاعل انه يكون في وجوده فلا يكون اثر الفاعل الا ما هو موجودا فلا ينتقض
على هذا التقدير شئ من الاصلين كما ذكرنا * كما ان الممكن في اتصافه
بالوجود محتاج الى فاعل كذلك في اتصافه في نفس الامر بكل صفة سواء
كانت موجودة خارجية كالسواد او لا كالعمى محتاج اليه فكما ان الجسم
لا يصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير اعمى بدون هذ ابدى بهى من غير فرق
بين ما يكون الصفة موجودة وما لا يكون موجودة بل نقول اثر الفاعل ابدى
لا يكون الا اتصاف شئ بشئ فان الصباغ لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ
صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في نفس الامر لا بهنى انه يجعل الانصاف

موجودا فيها كما تحققته فليس اثر الفاعل دائما الا ذلك الاتصاف الذي ليس
له وجود خارجي اصلا لكن قد يلزمه وجود بان تكون الصفة موجودة
وقد لا تكون كما في المتنازع فيه نعم لو كان اتصاف الشئ بالشئ بمجرد اعتبار
العقل لافي نفس الامر كما اتصاف المقدار بالتجزى لا يحتاج الى فاعل في
نفس الامر سوى المعبر هذا * وقد اعترض الامام الرازى هنا عليهم بوجوه
اذ احقق مذهبهم في هذه المسئلة لا يتوجه عليهم شئ منها اصلا ويعلم مذهبهم
من اثناء تقريرنا للكلام في هذا البحث ولا بأس ان نشير هنا الى حاصله اجمالا
فنقول انهم ذهبوا الى ان الوجود مفهوم كلي مشترك بين جميع الموجودات
له فرد في كل منها وهذا المفهوم بديهي التصور ويعلمه كل عاقل ممن هو اهل
الاكتساب ومن غيره وهو عارض لافراده كالكتاب بالنسبة الى افرادة لا كالحیوان
والانسان بالنسبة الى افرادهما ويدعون في هذا الحكم ايضا الضرورة
وينبهون عليه بانه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشياء
لا يجوز ان يكون ذاتيا لشيئ منها ويستدلون على هذه المقدمة بما لا حاجة
بنا هنا الى نقله وبيان صحته وفساده واما افرادة ففي الممكنات عارضة
لما هياتها في كل ممكن ثلاثة اشياء ماهية وفرد من الوجود عارض لها وحصه
منه عارضة لذلك الفرد وفي الواجب فرد غير عارض لما هيته بل هو قائم
بتنفسه وهو عين الواجب فهنا شيان فقط فرد من الوجود وحصه منه عارضة
لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة بالحقائق كما ان افراد الماشي مختلفة بها
فحقيقة وجود الواجب غير حقيقة وجودات الممكنات مبائة لها هذا حاصل

مذهبهم * ومن اعتراضاته عليهم انه يلزم مما ذهبتم اليه اما تخلف المعلول
عن علته التامة او احتياج الواجب الى غيره وبطلان كل منها غني عن البيان
اما الملازمة فهوان الوجود المشترك بين الواجب والممكن من حيث هو
وجود اما ان يقتضي لذاته عروضة لماهيته او لا عروضة لما ولا يقتضي لا هذا ولا
ذاك وعلى الاول يلزم تخلف مقتضاه عنه في الواجب لانه ليس عارضا
فيه لماهيته على زعمكم وعلى الثاني يلزم التخلف في الممكنات لانه عارض لها
فيها بالاتفاق وعلى الثالث يلزم ان يكون عدم عروضة لها في الواجب علة
مغايرة فيلزم احتياج الواجب في تجرد * الى غيره * لا يقال * المحتاج الى العلة
هو العروض لا عدمه اذ يكفي فيه عدم تلك العلة * لا نقول * فيحتاج الى
ذلك لعدم وهو ايضا علة مغايرة ووجه اندفاعه ان المختار هو القسم الثالث
ولا يلزم الاحتياج لان عدم العروض انما يقتضيه الوجود المخصوص الواجب
الذي هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود الممكن ولا يلزم من عدم اقتضاء
العارض العام للحقائق المختلفة لشيء عدم اقتضاء بعض تلك الحقائق له كما ان
الماشي لا يقتضي قابلية الكتابة ولا عدمها مع ان الانسان يقتضيها والفرس
يقتضي عدمها بل الامر في الذات العام ايضا كذلك كالحيوان بالنسبة الى
تلك القابلية من غير فرق * ومنها * انهم اتفقوا على ان العقول البشرية
لا يمكن ان تدرك حقيقة ذات الله تعالى واتفقوا على ان وجوده مدرك لهم
بل ادعوا فيه الضرورة كما مر وغير المدرك غير المدرك فيمتنع ان يكون
وجوده عين ذاته ووجه اندفاعه ان المدرك هو الوجود المشترك ولا خفاء

ولا خلاف في انه غير ذاته وعين ذاته انما هو الوجود الخاص ولم يقل احد
منهم بامكان ادراك حقيقته فضلا عن وقوعه عن بداهته * ومنها انه لو
كان كما ذكرتم لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع الممكنات حتى لنفسه ولعله
وان يكون متصفا بجميع صفات الواجب واللازم باطل بالضرورة * وجه الزوم
ان الواجب علة للممكنات ومتصف بالصفات وزعمكم ان الواجب ليس
الا الوجود الغير العارض وعدم العروض لا دخل له في علة الممكنات
واقتضاء تلك الصفات لان عدم لا يكون علة للوجود ولا جزأ منها فلم يبق
للعلة الا الوجود وحده والمفروض انه مشترك بين جميع الموجودات فيكون
وجود الواجب مساويا لوجود سائر الموجودات في الحقيقة فتكون تلك
الوجودات مساوية لوجود الواجب في الغاية وفي الاقتران بتلك الصفات
بل يلزم ان يكون كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة الباري
ولا شك في استحالة * ووجه اندفاعه ان اشتراك مفهوم بين اشياء
لا يستلزم ان تكون تلك الاشياء متساوية في الحقيقة وفي لوازمها واحكامها
فالتصف بعلة الممكنات وتلك الصفات هو الوجود الخاص الواجب الذي
هو حقيقة مخالفة لحقائق وجودات الممكنات فلا يلزم ثبوت لوازمها
واحكامها لشيء من تلك الوجودات مع ان قوله عدم لا دخل له في علة
الموجودات ممنوع فان عدم المانع من تمام علمها * ومنها ان من قواعدهم
التي بنوا عليها كثيرا من احكامهم ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها
ما يصح على سائر افرادها ولا تختلف مقتضياتها فنقول الوجود من حيث

هو وجود محذوف عنه سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز
ان تختلف مقتضياتها اذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفترق الى
المادة فكيف يسفل انقلاب هذا الوجود في حق الله تعالى جوهر قائما بنفسه
بحيث يكون اقوى شؤجودات واشدها قيا ما بالنفس ووجه اندفاعه ان
كونه طبيعة نوعية مما لم تقم عليه شبهة فضلا عن دليل بل عند هم
ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية فلا جنسية وهو كونه مقولا
على افراده بالشكك فان قيل * كلامه هذا مبني على انهم قالوا ان كل
كلى ولو كان عرضا ما فهو بالقياس الى حقيقة حصصه الموجودة في الافراد
نوع فلا يجوز ان تختلف مقتضياته بالنظر الى حصصه وبذلك يتم مقصوده
لان الوجود اذا كان مشتركا بين الواجب والممكن كان في وجود كل
منها حصص منه فيجب ان لا يختلف مقتضى الحصتين فيجوز على كل منها
ما يجوز على الآخر ويلزم المحذور قلنا لا يلزم من عدم جواز اختلاف
مقتضى الحصتين عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحصتين
عارضتان للفردين ولا يلزم توافق العروض والعارض في اقتضاء شئ
وعدم اقتضائه ولزومه وعدم لزومه فهنا الوجود الواجب الذي هو
فرد من مطلق الوجود يقتضى اتصافه بعلية الممكنات وبسائر الصفات وان
لم تقتض حصص الوجود المارضة له ذلك نعم ان مبنى جميع هذه الاعتراضات
توهمه ان يكون مفهوم مشترك بين افراد يستلزم كون تلك الافراد متساوية
في الحقيقة وذهوله عما قالوا ان الوجود مقول بالشكك وان المقول

بالشكك لا يجوز ان تكون افراد متساوية في الحقيقة بل على تقدير
كونه متواطئا ايضا لا يلزم ذلك وهذا منه عجيب جدا واعلم ان لبعض
المشائخ المحققين مقالة في تحقيق ان الوجود عين الواجب ارتضاها بعض
الافاضل غاية الارتضاء وخملها من الحسن والقبول بمكان رفيع واخلها
من اللطف والعموض في محل منيع حيث قال لا يدركها الا بالبصائر
والالباب الذين خصوا بمحكمة باللغة وفضل الخطاب ولا يعلمها الا الواصفون
في العلم لكن اذا نظر فيها انظر الاطلاع على حقيقتها والاحاطة بجمليتها لا يظهر
منها شئ محصل ولا يثبت بها مطلوب متحقق فلنورد ها كما ذكرها ذلك الفاضل
لتسكك عليها قال كل مفهوم مغائر للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم
اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعاً
وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا
فكل مفهوم ممكن اذا لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره
فكل مفهوم مغائر للوجود فهو ممكن ولا شئ من الممكن يوجب فلا شئ من
المفهومات المغايرة للوجود يوجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود
فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما
وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته
لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه
فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في نفسه ذات جزئي
حقيقي ليس فيه امكان تعدد وانقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا

لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي الجزئي المعري عن التقييد بغيره
والا انضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس
معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته
وتلك النسبة على وجوه مختلفة لان الاشياء يتعدى الاطلاع على ماهياتها
فالوجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص كلام ذلك المحقق
ثم اورد الفاضل عليه ان الذي يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع
الشركة فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد واجاب عن الاول بان الكلام
في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان
يكون مفهوما كلياً وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة المتمتعة عن الاشتراك
في حد ذاته ك مفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني بان
المتنع هو البرهان وما يؤدى اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بمعونة الاوهام
* ونحن نقول * يجب اولا ان يحصل معاني الالفاظ التي يقع الحكم عليها
او بها على الوجه الذي هو مناط الحكم حتى تتبين حقيقة الاحكام وبطلانها
فمراد ذلك المحقق بلفظ الوجود في قوله كل مفهوم متأثر للوجود ما لم ينضم
اليه الوجود لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان ان الوجود موجود ان كان
ما تشبهه العقول يعني المتصف بالوجود حقيقة فهو لا يرضى به ولا يصح ايضا
في الوجود وان كان مراده ما صرح به من بعده انه الشئ الذي له نسبة الى
الوجود فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود اذ نسبة الشئ الى نفسه لا تعقل
الا بمحض الاعتبار فكيف ثبت بالبرهان انه موجود وان كان المراد

معنى آخر لا هذا ولا ذاك فليسنه حتى ينظر في صحته وفساده ثم قوله
فلا يكون الوجود مفهوما كلياً ان اراد به ان الوجود الذي هو عين الواجب
وانه لا يتصور عروض هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لاحد في ذلك
لكن لا يصح حينئذ تفريع قوله فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة
مخصوصة الى حضرة الوجود لانه لا يجوز ان يكون معنى آخر اعلم من هذا
الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات في نفس الامر يكون هو ماهية
الوجود كما ذهب اليه الفلاسفة واعترف به ذلك الفاضل المروج لهذه المقالة
وليس في المقدمات السابقة ما يتنى هذا فيكون معنى كون الماهيات الممكنة
موجودة ما يتبادر منه اتصافها بالوجود في نفس الامر والحاصل انه ان كان
لبديهيات العقل من التصورات والتصديقات وما يلزم منها من النظريات
القطعية اعتبارا في تحقق الاشياء فهو يبيد به فهم ان للوجود معنى كلياً مشتركاً
بين الموجودات وهو الكون والتحقيق ويحكم قطعاً بان الممكنات متصفة به
في نفس الامر بحيث لا نسبته اليه اصلاً وان لهذا السواد وهذه الحرارة
وامثالها والمحالها تحققاً حقيقة فالوجود مفهوم كلي ومعنى كون هذه الاشياء
موجودة انها متصفة حقيقة بالوجود لا مجرد ان لها نسبة الى الوجود
يعنى غير الاتصاف الحقيقي به فكل حكم ينافي شيئاً بما ذكر فليس بحق وان
لم يكن لبديهياته ولوازمها اعتبار سقط ما ذكره هذا القائل من اصله لانه
بنى الامر على الاستدلال بالبرهان العقلي نعم لبعضهم مقالة اخرى
في الوجود يعترف صاحبها بانها خارجة عن طور العقل وانه لا يمكن

الوصول اليها بما حث العقل ودلائله ويحكم بان العقل معزول
عن ادراكها كالحس عن ادراك المعقولات وهي ان ليس في الواقع لاذات
واحدة لا تركيب فيها اصلا لا تعدد حقيقة هي الوجود وهي قد انبسطت على
هاكل الموجودات وظهرت فيها فلا يخلو عنها شيء من الاشياء بل هي
عينها وحقيقتها وانما تمتاز وتعدد بتعددات وتعينات اعتبارية كالبحر
وظهوره في صورة الامواج مع ان ليس هناك الاحقيقة البحر . ويدعي انه
لا يظهر هذا الا بالمكاشفة والملاحظة ونحن نسلم ان العقل معزول بالكلية
اعن ادراك كثير من الالهييات لكن بمعنى انه لا يفهمها ولا يحكم فيها شيء واما ان
دراك نقائصها والحكم بها الحكم ما بدئية او مرتبة عليها لازمة منها قطعا فلا
وقد اورد توضيح مراتب الوجود وتبيين المذاهب فيه تمثيل وهو انه
لا ينبغي ان الاشياء المنيرة لها في كونها منيرة ثلاث مراتب : الاولى : ان
يكون نور الشيء مستفاد من غيره كوجه الارض اذا كان مقابلا للشمس
فانه ينير بشعاعها وفي هذه المرتبة ثلاثة اشياء وجه الارض والشعاع والشمس
التي يستفاد الشعاع منها ولا شك في ان هذه الاشياء متغيرة وان زوال
الشعاع عن وجه الارض جائز بل واقع . الثانية : ان يكون نوره مقتضى
ذاته كالشمس وفي هذه المرتبة شيان الشمس والنور وهما متغايران لكن
اذا كان النور مقتضى ذاتها كما فرض امتنع انفكاك النور عنها الثالثة : ان
يكون منيرا بذاته لا بنور زائد عليه كالنور فانه لا ينبغي علي عاقل ان نور
الشمس في ذاته ليس بمظلم بل هو منير لا بنور آخر زائد عليه قائم به بل

بنفسه وفي هذه المرتبة شيء واحد وهو بنفسه ظاهري على اعين الناس
وسائر الاشياء . انما يظهر عليها بواسطة على حسب قابليتها ولا مرتبة
في المنيرية اعلى من هذه المرتبة . اذا تقرر هذا فالوجود ايضا نور معنوي
والاشياء في كونها موجودات ثلاث مراتب : اولها : ان يكون وجودها
مستفاد من غيرها كما هو المشهور في وجود الممكنات . وهنالك ثلاثة اشياء
ذات الممكن والوجود والمبدأ الذي هذا الوجود منه . وزوال هذه الوجود
عن الوجود به جائز بل واقع . وثانيها : ان يكون وجود الموجود بحيث يمنع
زواله عنه . وهذا حال وجود الواجب على مذهب اكثر الملمين . وفي هذه
المرتبة شيان ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها . وثالثها : ان
يكون الوجود عين الموجود اي يكون موجودا بنفسه لا بوجود مغاير له
وهو حقيقته اذ لا اشتباه في ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم كما ان النور ابعد
الاشياء عن الظلمة . وبما ان النور منير بنفسه كذلك الوجود موجود بنفسه
وفي هذه المرتبة شيء واحد هو الوجود . موجود بنفسه وسائر الاشياء موجود
به على حسب قابليتها . ولا مرتبة في الموجودية اعلى من هذه المرتبة لان
في المرتبة الثانية واثبات امتنع زوال الوجود عن الموجود به لكونه
مقتضى ذاته لكن بسبب مغايرته له يمكن تصور الزوال بخلاف
المرتبة الثالثة اذ تصور زوال الشيء عن نفسه محال ولا شبهة في ان
واجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية فيكون
عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة وموجدة الصوفية هذا ما قيل

* ونحن نقول * قولكم النور ليس بمظلم مساو ولكن قولكم بل هو منير بنفسه ممنوع
فان النور نور لا منير لا متناع اتصاف الشئ بنفسه بدية بل من محققهم من
صرح بان صور ذلك الاتصاف لا يمكن لان الاتصاف نسبة لا تعقل الا بين
متغايرين واذ لا تغاير بين الشئ ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا
هـ فقول القائل الوجود موجود او معدوم ليس قضية حقيقية بل مجرد
عبارات ليس لها معان محصلة ومفاهيم ثابتة عند العقل وما يقال التردد
بين التقيضين حصر عقلي بديهي بل من اجلي البديهيات فمرادهم ان كل
مفهوم مغاير لمفهومي تقيضين مخصوصين اذ اردد بينهما كان ذلك حصرا
بديهيا صادقا ضرورية وانما لم يحصر واهذا التقييد لانه المتبادر من قولهم ترديد
الشئ بين التقيضين حصر عقلي فلا حاجة الى التصريح به او لا ترى ان ترديد
احد التقيضين بين نفسه وتقيضه مما لا ينصور فالتك اذ اقلت الجسم اما ابيض
واما ليس بابيض مثلا كان ترديد مقبولا صحيحا بديهية واما اذ اقلت الجسم
اما جسم واما ليس جسما واردت بالجسم مفهومه لا ما صدق عليه لم يكن
ذلك ترديد يحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكره فان صح
ثبت ان قولكم النور منير مجرد عبارة ليس لها معني محصل ولا مفهوم ثابت
عند العقل وان كنا نقول الحق ان التغاير الاعتباري كاف في امكان تصور
النسبة وان الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض واما ليس ابيض وقولنا الجسم
اما جسم واما ليس جسما بان الاول مفيد دون الثاني لان الاول صحيح
دون الثاني بحكم البديهية لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول وقولكم

الوجود ابعد الاشياء عن العدم ان اردتم به البعد باعتبار صيرورة احدهما
وصف الآخر فلا نسلم ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم بهذا المعنى بل
الوجود بالنسبة الى الحركة والسكون وامثالهما بعد بالنسبة الى العدم فان
شيئا منها لا ينصور ان يصير وصفه فان احد الايتوم ان الوجود متحرك او ساكن
دون العدم فان الحق ان الوجود معدوم وان اردتم به البعد بمعنى آخر
فهو لا يجد بكم نفعوا الله الموفق * ثم قول ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج
في كونه موجود الى غيره ممكن على اطلاقه ممنوع فان الممكن هو المحتاج
الى غيره الذي هو موجوده لا الى غيره الذي هو وجوده * واجاب الفاضل
عنه بانه يتدفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد
ذلك من غيره وصار معلولا له مو قوفاني ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن
سواء يسمى ذلك الغير وجوده او وجوده * وفيه نظر حلي * لان الاعتراض ما كان
الامتنع المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده
او وجوده ممكن فعلى الجيب ان يبرهن عليه وليس في كلامه ما يصلح لذلك
اصلا وما ذكره او لا من الشرطية فهو مسلم عند المعارض لا نزاع له فيه
فلم يرد على اعادة محل النزاع باد في تغيير في العبارة وليس الا انا نصطلح
على تسمية المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا سواء كان الغير وجوده او وجوده
فلا مشاحة لكن لا يمكنه اثبات واجب مقابل الممكن بهذا المعنى
لان الدليل كما ذكر سابقا لا يدل الا على ثبوت موجود غير مفتقر في كونه
موجودا الى موجود لا يدل على امتناع انتهاء سلسلة الموجودات الى موجود لم يكن

وجوده مقتضى ذاته . فان قال لا يجوز ان يكون الشيء غلة لوجوده كما
تقدم قال الاحتياج الى الغير الذي هو وجوده مستلزم للاحتياج الى الغير الذي
هو موجوده . قلنا قد مر ما يرد عليه مع انه كلام آخر لا تعلق له بما ذكره
هنا فتكون مقدما له المذكورة ضائعة فوضع ان اندفاع الاعتراض انما هو
بنظر دقيق . واما النظر الدقيق فيثبت به انه وارد وهذا البحث
وان كان خارجا عن مقصود الكتاب لان المشروط فيه اقتصار الكلام على
ما يتعلق بمآلات الفلاسفة لكن تلك المقالة لما كان لها نوع مشاركة
مع ما ذهبوا اليه اعني كون الوجود عين ماهية الواجب وقد تصدى البعض
لترويحها بتحويل العبارات كما هو دأب الفلاسفة مما كانت اجنية جدا عن
مقالاتهم اردنا ان يطلع الطالب على حقيقة الحال لئلا يغتر بظاهر المقال .

✽ البحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم ✽

اعلم ان القواطع العقلية والنقلية دالة على هذا وليس بين من يعاينهم من
المليين والفلاسفة خلاف فيه ولكن الغرض من ايراد هذا البحث
بيان ضعف ما استدلت الفلاسفة عليه كما في بعض المباحث السابقة
والآتية ايضا وذلك وجوه . الاول . بانه تعالى ليس بجسم لان كل
جسم ممكن والواجب لا يكون ممكنا قطعا . اما الصغرى فلو جبين احدهما
ان كل جسم منقسم الى آخر مقدما له وهي ما ينقسم اليها بالانفصال والى
اجزاء معنوية وهو الهولي والصورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن لما مر
وثانيتها ان كل جسم يوجد من نوعه جسما آخر ان كان عنصر باو من جنسه

ان كان فلان اذا الجسم جنس لجميع وعلى الاول يلزم ان يكون معلولا
وكل معلول ممكن وعلى التقديرين يلزم ان يكون مركبا لانه يشارك
ذلك الجسم في نوعه او جنسه فلا بد ان يمتاز عنه بما يخصه وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيكون مركبا منها وكل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه
معلولا على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعين يمتاز به عن
اغيره بالضرورة فتعينه ان كان نفس حقيقته او مقتضى ماهيته لا يتصور له
مشارك في الماهية والاي لزم تخلف الشيء عن نفسه او عن مقتضيه التام لان
هذا التعين لا يمكن ان يتحقق في ذلك المشارك والمفروض وجود المشارك
فلا يكون تعينه نفس ذاته ولا مقتضى ماهيته فيكون معلولا لغيره فيكون
الواجب في تعينه معلولا لغيره وشارحا الاشارات قد ضبط كل منها
من وجهه في تقرير هذا الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل المحال
اللازم من المشاركة النوعية كونه الواجب ماديا لانه تقرر عندهم
ان النوع المتعدد الاشخاص لا يكون الاماديا . ويرد عليه . ان هذه
المقدمات لا بطلان كون الواجب جسما فلو كانت جهة الابطال لزوم كونه ماديا
اضاعت المقدمات اذ الجسم ظاهر كونه مركبا من المادة والصوره عندهم
فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك المقدمات التي دون تمامها خرط الاعتقاد
واما الشارح الآخر فمن حيث انه جعل المحال اللازم على التقديرين كون
الواجب معلولا . ويرد عليه . انه على تقدير المشاركة الجنسية ممنوع اذ يجوز ان
يكون التعين حينئذ مقتضى الطبيعة النوعية وتكون منحصرة في الفرد الذي تقدرانه

واجب الا ان يريد بالمعلول المحتاج الى العلة ما هو اعم من الفاعل والاجزاء
الذهنية انما هو الممكن هو المحتاج الى العلة الموجدة والتركيب لا يستلزم ذلك اعني
لا يتم استدلالهم عليه ولو اصطلموا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا
ممكنا فلا يدل دليل على ثبوت واجب مقابل للممكن بهذا المعنى فسقط
الوجه الاول من الدليل على الصغرى والتقدير الثاني من الوجه الثاني
ايضا وحينئذ لم يتم الدليل على امتناع كونه جسم على الاطلاق غاية انه دل
على امتناع كونه جسم له مشترك نوعي كالتصريات مع ان لزوم المشترك
النوعي لكل جسم عنصري ايضا في حيز المنع لانه لا دليل له الا استقراء
ناقص لا يفيد العلم لكن على تقدير التنازل وتسليم هذا لا يدل الدليل على
امتناع كونه جسم ليس له مشترك نوعي كالفلكيات * الثاني * ان الله تعالى
مبدأ اول للعالم والجسم لا يجوز ان يكون مبدأ اول له لان العالم جواهر
واعراض فان كان فاعلا للاعراض فقط لم يكن مبدأ اول لان الاعراض
محتاجة الى محالها فتكون متأخرة عنها ولا بد لتلك المحال من فاعل فيكون
فاعلا متقدما على فاعل الاعراض فلا يكون الثاني مبدأ اول فلزم ان
يكون فاعلا للجواهر ولا يجوز ان يكون فاعلا لان الجسم انما يفعل بصورته
لانه لا يكون فاعلا بالفعل ما لم يكن موجودا بالفعل لما ذكر من انه لو كان
الفاعل المادة لزم كونها قابلة وفاعلة معا وهو محال فانه ساقط جد الان المحال
في زعمهم كون الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد وهنا لا يلزم ذلك لان
المادة قابلة للصورة وعلى تقدير كونها فاعلة لا تفعل تلك الصورة بل شيئا

آخر وبالجملة الفعل للصورة وفعلها لا يكون الا بمشاركة من الوضع الا ترى
ان النار لا تسخن اي جسم في العالم بل ما يلاقى جرمها او كانت قريبا منه
والشمس لا تنضي الا ما كان مقابلا لجرمها وكذا المثالان لا يكون فاعلة
لمفارق لانه ليس له وضع مع شيء ولا لجسم لان فاعل الجسم يجب ان يكون
فاعلا لجزئه لان جزئه لو كان بالغير لكان فاعل الجسم ذلك الغير وجزء
الجسم هما المهيولى والصورة ولا يتصور الوضع لشيء منهما لان المراد بالوضع
هو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه
فالقيام والقفود وضعان وكذا الانتصاب والانتكاس ولا شك ان
مثل هذه الهيئة لا تعرض لما ليس بجسم وشيء من الهيولى والصورة ليس
بجسم فلا يكون لشيء منهما وضع فلا يكون الجسم فاعلا لشيء منهما
فلا يكون فاعلا لجسم واذ لم يكن فاعلا لمفارق ولا لهيولى ولا لصورة
لم يكن فعلا للاعراض في كونه مبدأ الاول ثبت ان الله تعالى الذي
هو المبدأ الاول ليس بجسم وهو المطلوب * والاعتراض عليه * اما اول *
فان ما ذكرناه في بيان ان الصورة الجسمية لا تعقل الا بمشاركة الوضع من
الامثلة استقراء ناقص لا يفيد علما فلا اعتبار له في مثل هذه المقامات *
واستدل عليه الامام الرازي بان تأثير القوة الجسمية لو كان فيما يقرب من
محلها وفيما يبعد عنه على السواء حتى ان القوة النارية الحادثة في هذا الجسم تسخن
البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حلولها في هذا الجسم اولى
من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كانت تأثيرها سواء بالنسبة الى كل

الاجسام لم يكن لها اختصاص بشي من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة
جسمانية بل مجردة * ولا يخفى ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء
التأثير بالنسبة الى كل الاجسام عدم اختصاصها بوجه آخر لبعض منها وما الدليل
على انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التأثير كيف وان كثيرا من القوى
الجسمانية ليست بمؤثرة اصلا مع اختصاصها بمجالها * وايضا المفروض في
تقريره استواء تأثيرها بالنسبة الى الاجسام الخارجة عن مجالها القريبة منها
والبعيدة عنها فعلى تقدير استواء نسبتها الى تلك الاجسام من اين لزم
استواء نسبتها الى الكل الشامل لمجالها ايضا حتى يلزم عدم اولوية حلولها فيه
من حلولها في غيره * واستبدال الشارح الآخر للإشارات عليه بان الصور
صنفان * صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والتنوعية وهي كما
ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ماصد رعتها بعد قوامها بصدر بواسطة
تلك المواد فيكون المشاركة من الوضع * وصور قوامها بذواتها لا بمواد
الاجسام كالانفيس المفارقة لذواتها لا لفعالها لكن النفس انما جعلت خاصة
لجسم بسبب ان فعلها من حيث انها نفس انما يكون بذات ذلك الجسم وفيه الا
كانت مفارقة الذات والعقل جميعا لذات الجسم فلم تكن تفصل ذلك الجسم
هذا بخلاف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع * وفيه ايضا نظر *
لان غاية ما ظهر بما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون له مجال او متعلقها
وضع ما اذا فعلها لا يكون الا بواسطة المادة والمادة المقارنة مع الصورة لا بد لها
من وضع على الاطلاق وينبغي ان لا يكون مطلوبهم هذا اذ هو شي ظاهر

غير محتاج الى بيان لانه لا يخفى على احد ان كل جسم له وضع يلقيه لا بدفعها
من وضع مخصوص معين لمحلها مع مفعولها مثل القرب والمقابلة ونحو ذلك
والا فللبعيد وغير المقابل ايضا وضع ما مع جرم النار والشمس ولم يظهر هذا
بما ذكره لكن في كون مطلوبهم هذا ايضا اشكال لانهم جعلوا تأثير النفس
الناطقة في احوالها جسمها من قبل فعل الصورة الجسمية بمشاركة الوضع
ولا يتصور هنا الوضع بالمعنى الذي ذكرنا ثانيا بل بالمعنى الاول فقط فيعود هذا
الاشكال الى اصل كلامهم * وادعي صاحب المحاكات ان هذا الحكم اعني صورة
الجسم انما تفعل بمشاركة الوضع بدني وهو هذا تشبعت عتيد لكل مدع ينقطع عن حجة
بعض مقدما لانه يمكن ان كان هذا مفيدا للناظر مع نفسه فلا يفيد مع المناظر
الا اذا كانت البداهة واضحة واني نسلم له ان ما نحن فيه من هذا القبيل
كيف والا يعجز عن مثله مدع فلا يمكن اتمام المناقضة مع احدهما اما ثانيا فانهم
المعترفون بان صور الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر باعدادها القبول
صور واعراض كصورة النار فانها تجعل مادة الماء الذي يحاورها مستعدة
لان تفيض عليها من المبدأ السخونة وصورة الهواء فان لم يكن لتلك المادة
وضع مع صورة النار كيف اثيرت فيها بايجاد الكيفية الاستعدادية فيها وان
كان لها وضع معها يصحح لذلك التأثير فلم لا يصح معه تثيرها فيها بايجاد صورة
لها فان قيل * الوضع المشروط به لا بد ان يكون مع التأثير محل ايجاد
الكيفية الاستعدادية لتلك المادة المقارنة بالصورة المائية مثلا وضع مع
النار يصح به هذا التأثير لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المائية ولا يمكن

اجتماع المائية والهوائية معاني تلك المادة بل يجب ان تزول عنها الصورة المائية او لا يتم تمثيل فيها الصورة الهوائية مع زوال الصورة المائية بزوال ذلك الوضع فلم يوجد حال ابعاد الصورة الهوائية والوضع السابق لا يفيد قلنا لا نسلم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية بخصوصيتها حتى يلزم زواله مع زوالها ولم يوجد لم لا يجوز ان يكون مشروطا باحدى الصور المتعاقبة لا بعينها فاذا زالت صورة الماء حدثت في آن زوالها صورة الهواء فلم يوجد المشروط في آن ما بدون شرطه فلا يلزم زوال هذا الوضع بزوال صورة الماء كما انكم تقولون ان الصورة الجسمية علة لوجود الميولي وحين اغترض عليكم بان الصورة الجسمية قد تزول عن الميولي مع بقائها بعينها اجبت بانه اذا زالت عنها صورة تخلفها صورة اخرى والعلة هي احدى الصور المخصصة المتعاقبة وكان قوام السقف مشروطا بالذات عامة على الاطلاق فان تعاقبت عليه الدعائم يبقى والاستقطب يزوال بعضها اذ لم يخلفها الاخرى في آن زواله ويتأتى مثل هذا بين التأثير والوضع بان تقول لا نسلم ان مثل هذا التأثير مشروط بهذا الوضع الشخصي بل بنوعه اى بواحد من افراد نوعه لا على التعيين فاذا تعاقبت تلك الافراد بحصول بعضها مع الصور المائية واخر مع الصورة الهوائية لم يشف في آن قط شرط التأثير فلم يمنع التأثير ولم يلزم كونه بالوضع السابق واما ثالثا فاقبل ان المادى يتأثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجردة مقتضية للتأثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادى بعد تحصله بالمادة مؤثرا لخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع

مدخل في تأثيره وان كان حالا في المادى فاقبل ان المادى متعين للوضع واي فرق بين التأثير والتأثر في ذلك واما رابعا فاقبل اننا نجد ان الماديات كثيرا ما تؤثر في المجردات مع انه ليس بينها وضع فان النفس الناطقة تتأثر بالاعراض النفسانية كالفرح والحزن والغضب وامثالها بسبب ما يرتسم في القوى المدركة للجزئيات وهذه القوى مادية ذوات وضع والنفس واعراضها لا وضع لها هكذا قيل ويرد انهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعها كما مر فليهم ان يعملوها حال كونها منفصلة ايضا ذات وضع غائبة انه لم يتحقق الوضع بين متعلقها ومحل الفعل اذ هما واحد فان رجوع الى الاشكال الذي ذكرناه سابقا بالجملة كلامهم هذا لا يخلو عن الاشكال والاختلال مع ان فيه تطويلا مستدركا لا حاجة اليه اصلا وهوان المقدمة القائلة ان الجسم لا يجوز ان يكون فاعلا لجوهر لا يحتاج في بيانها الى ما ذكرنا من ان الجسم انما يفعل بصورته والى ما استدلوا به عليه بل يكفيهم ان يقولوا الجسم لا يفعل الا بمشاركته الوضع سواء كان فعله لذاته او لصورته او بمادته فاذا لم يكن فاعلا لم يفارق الى آخر ما ذكرنا من المقدمات الثالث ما اورد الامام حجة الاسلام رحمه الله عليه من قبلهم وهوان كل جسم فهو متقدر بمقدار معين يتصور ان يزيد عليه وينقص له لالة البرهان على تنامي الابعاد وكل جسم فرض يفترق في اختصاصه بذلك المقدار الواقع فيه الى مخصص خصصه به فلا يكون شئ منها مبدأ اولاه واجاب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك الاختصاص لكون النظام الكلي منوطا به بحيث تخيل لو كان اصغرا واكبرا

منه كما انكم قلتم ان اقاد الجرم الاقصى الفلك الاعظم مقدر وابتعد ارضه
المخصوص ومائر التقادير بالنظر الى ذلك المفيض على السواء ولكن تعينوا
لكون النظائر فوجب بهذا ذلك المقدر وامتنع غيره فكذلك اذا قدر
غير معلول اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الامر فان قال لم يختص بهذا
دون غيره وبين ان يتوجه في العلة فيقال لم يخصه بهذا دون غيره فان
امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا ليس مثل غيره لان النظام متوط به
بحيث يختل بدونه امكن دفعه عن نفس الشيء ايضا بمثله فالاولى ان يجاب
بان ذلك المقدر على تقدير كون الجسد متبداً او لا يكون مقتضى ذاته
لا يمكن بالنظر اليها غيره اصلاً كما في سائر صفاته وليس للكلام استند لا لاجواباً
اختصاص بالمقدار بل هو في جميع الصفات اللازمة للاجسام على السواء •
المبحث العاشر الكلام في حقيقة العلم

اعلم انه وقع في الاصل في هذا المقام هكذا مسئلة في تعيينهم عن اقامة الدلائل
على ان العالم صانع وعلة ولقد ذكر فيه من قبل هكذا مسئلة في بيان
عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع والمطلوب في الموضعين من حيث
هو واحد ولم يكن ايضا بين وجود الاستدلال المذكور فيها كثير فرق
فاحدى المسئلتين كانت غنية عن الاخرى فلذا اتركنا هنا هذه المسئلة
واوردنا فائدة ما هو اساس للباحث الآتية وهو بيان حقيقة العلم ولم فيه
كلام كثير واختلاف عظيم حتى ان ابا علي وقع منه ما ظن به انه متخير في ان
حقيقته ما اود ذلك انه فسره في موضع بالتجريد عن المادة فلي هذا يكون امر اعدما

ولا يخفى فساد هذا في موضع آخر جعله من مقولة الكيف بالذات ومن
مقولة المضاف بالعرض فعلى هذا ا يكون صفة حقيقية ذات اضافة كالقدرة
ونحوها وفي موضع آخر جعله عبارة عن الصورة المرسمة في الجوهر
الماثل المطابقة لما هي المعلوم وتستسمع كلاما في الصورة وفي موضع
آخر جعله عبارة عن مجرد اضافة هذه الكلمات منه ان كانت
تعبيرات عما عنده تبين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل
ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف الآراء في
تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها وهذا الاضطراب في كلامهم
والاختلاف فيما بينهم في حقيقة العلم مع وضوحها حتى قال بعض منهم
ان هذا الاختلاف العظيم في ماهية الادراك ليس لحقائقها بل لشدة
وضوحها ليل على ان ليس ما يقولون مبنيا على اصل محكم واساس مبهم بل
اكثره بالظن والتخمين ونحن لا نريد مما قالوا في بيان تلك الماهية الا ما هو اقرب
وهو ما اخبره ابو علي وبني عليه كلامه في الاشارات وغيره من انه الصورة
الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة معنى الصورة ما يوجد عند مجرد
لا بوجود اصيل بل بوجود ظلي وبيان هذا ان الشيء قد يوجد بوجود
يترتب عليه آثار ذلك الشيء ويثبت له احكامه مثل تخفيف المجاور واستخافه
واحراقه وتثويره للنار ويسمى هذا الوجود وجود اخارجيا واصيلا
ويسمى الوجود بهذا الاعتبار عينا وقد يوجد بوجود لا يترتب عليه
آثاره ولا تثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا ذاتيا وظليا

وغير اصيل ويسمى الموجود بهذا الاعتبار صورة فالتصنيف بالوجودين
شئ واحد لا تغاير فيه ولا اختلاف الا بحسب تغاير الوجودين وهذا
ما قيل ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور . فان قيل . ما ذكرتم
في بيان الوجودين والفرق بينهما غير واضح فانه كما يترتب على الوجود الخارجي
آثار واحكام كما ذكرتم كذلك يترتب على الوجود الذهني ايضا آثار
واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية والتوعية الى غير ذلك
من الاشياء الكثيرة المسماة بمقولات ثوان بل بعض ما يترتب على الوجود
الخارجي يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجة للاربعة والفردية
للخمس ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الذهنية والى لوازم الماهية . قلنا .
المراد بالآثار والاحكام هنا ما له اختصاص بذلك الشئ كالمذكورات
بالنسبة الى النار وللإشارة الى هذا اضفناها اليه وقلنا آثاره واحكامه
والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل لما هيات
كثيرة بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها . واما الجواب
عما يترتب على الوجودين المسمى بلازم الماهية فهو ان المراد بآثاره جميع
ما يختص به من الآثار فبعضها وان ترتب على الوجود الذهني فجميعها
لا يترتب الاعلى الوجود الخارجي . ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشياء
بمعنى اتصافها به بين لا يحتاج الى بيان وانما يحتاج اليه الوجود الذهني وقد
انكره جميع المتكلمين وقال به الفلاسفة واستدلوا عليه بوجهين . الاول .
اننا نعقل كثيرا من الاشياء التي ليس لها وجود في الخارج كبعض الاشكال

الهندسية بل التي يتمتع وجودها في الخارج كاجتماع النقيضين وارتفاعها
وقلب الحقائق وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره والا لم يكن
هو بكونه معقولا او لا اولى من غيره بل لم يكن غير المعقول غير المعقول
لان الغيرية لا تعقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت والا كان معدوما
صرفا والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها واذا كان له ثبوت وليس
في الخارج لان المفروض هذا فهو في الذهن لانها متقابلان ليس
بينهما واسطة فثبت المطلوب . والاعتراض عليه . منع انه لا تمايز بين
المعدومات الصرفة فان لها لوازم غيرها وعدم المانع شرط لوجود المعلول
دون عدم غيره والعدم مان معدومان صرفان كيف ومن مذهبهم ان كل
حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدومات متعاقبة
تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه ممتاز في تلك الحالة عما
عداه كيف يعقل ان المعدقربه دون غيره ولم وجد بعد تمام المعدات
هو دون غيره فالتناهي بين كلاميهم هذين اظهر من ان يتردد فيه احد
وما يدكر في دفعه مكابرة صريحة مع اننا لا نفتقر الى هذه البيانات بل عليهم
البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان دعوى الضرورة فيما خالف
فيه كثيرون غير مسموعة . الثاني اننا نحكم على الاشياء المذكورة احكاما
ثبوتية اى لا يدخل في مفهومها عدم صادقة لكونها معقولة محكوما عليها
باعم من كذا او اخص من كذا الى غير ذلك وصدق الحكم الثبوتي
يستدعي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الامر اذ لا معنى له الا

مطابقة الحكم لما في نفس الامر وثبوت شيء لا يخفى في نفس الامر يستدعي
ثبوت الاخر فيها واذا ليس في الخارج فهو في الذهن لان نفس الامر منحصرة
فيها والاعتراض عليه اما اولافان ما ذكرتم متعوض بقولنا المعدوم المطلق
اي في الخارج والذهن معامقابل للوجود في الجملة فان هذا الحكم الثبوتي
صادق قطعا ولا يتصور للحكم عليه فيه ثبوت اصلا واجاب عنه
بعض بان مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للوجود المطلق ومن
حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة ولا نقض وهو
ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه فانه يقتضيه حال ثبوت
المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا موجودا في الذهن لا يثبت
له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين ثبت له
تلك المقالة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهذا ظاهر واما ثانيا فان
نفس الامر لو كانت منحصرة كما ذكرناه في الخارج والذهن لاشكل معنى
صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا قويا وذلك انه ليس هذا الحكم على امر
بخارجي حين يقال معناه ان ما في الذهن مطابق لما في نفس الامر ومطابقة
ما في الذهن لنفسه غير معقولة مع انها تستلزم صدق الكواذب لانها ايضا
حاصلة في الذهن ومطابقة حينئذ لنفسها من غير فرق بينها وبين الصواب
فان قيل * الاحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل القهال وما يحصل
منها في عقولنا مطابقة لها وهي معنى مطابقتها لنفس الامر واما الكواذب
فليست لها مطابقة معها فثبت الفرق * قلنا ثبوتها فيه اما ثبوت

اصلي اي وجود خارجي فيلزم ان يكون الممتع في الخارج والمعدوم فيه ابدا
موجودا فيه واما ثبوت ظلي اي وجود ذهني فيلزم مطابقتها لما في نفس
الامر ويعود الاشكال بهذا فيره مع ان انفهام هذا المعنى من هذه
العبارة في غاية البعد وقد حقق البعض هذا المقام بان نفس
الامر معناه نفس الشيء في حده ذاته على معنى ان الامر هو
الشيء نفسه فاذا قلنا الشيء كذا في نفس الامر كان معناه انه كذا
في حده ذاته ومعنى كونه كذا في حده ذاته ان هذا الحكم له ليس باعتبار
المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض فهذا الحكم
ثابت له سواء كان الشيء موجودا في الخارج او في الذهن واما معنى كون
الشيء كذا في الخارج فمعناه انه كذا في وجوده الخارجى اي وجوده الاصل
كما عرفت فنفس الامر تنبأ ول الخارج والذهن لكذا اعم من الخارج مطلقا
اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعادون العكس واعم من الذهن
من وجه اذ قد يكون الشيء في نفس الامر لا في الذهن بان يكون في الخارج
ولا يحصل في الذهن وقد يكون في الذهن لا في نفس الامر كالكواذب
فالايشاء الغير الموجود في الخارج في نفس الامر متصفة بالصفات ولكن
لما لم يكن لها تحقق الا في الذهن فالصفات بها ايضا في الذهن لانه ليس للوجود
الذهني مدخل في الاتصاف مثلا عدم المعلول فان العقل يحكم انه ارتفعت
حركة اليد فان رفعت حركة المفتاح ولا يجوز ان يقال ارتفعت حركة المفتاح
وارتفعت حركة اليد وهذا دليل الطلية على قياس الوجود فانه يحكم العقل

بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز العكس الا ان
عدم العلة لما يمكن له تحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة
في الوجود الذهني وليس لخصوصه في هذا الاتصاف مدخل اصلا
هذا كلامه مع نوع تغيير العبارة وعلى ما ذكره فمعنى مطابقة الاحكام الصادقة
على المعدومات الخارجية انها من حيث انها حاصلة في الذهن مطابقة لها من
حيث انها ثابتة للاشياء في حد انفسها ولا يتاقي مثل هذا في الكواذب فظهر
الفرق وان دفع الاشكال من هذه الجهة لكن بقي الاشكال في مثل ما ذكرنا
من الاحكام الصادقة على المعدومات والمتمنعات مطلقا في الخارج
والذهن مما لا يثبت لها حال كونها موجودة في الذهن كما حققناه قبل وايضا
توقف كون عدم العلة علة لعدم المعلول على حصوله في الذهن حتى
يصح الحكم بانه ما كان علة له الى ان حصل في الذهن فاذا حصل فيه صار
علة له واذا خرج عن الذهن ارتفعت عنه العلية وحتى ان عدم العلة الذي
لم يتصوره احد ليس علة لعدم معلولها فيه غاية البعد وايضا نحن نعلم مطلقا
ان المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان
وجودها في اي تساوي وجودها وعدمها في النظر الى ذواتها ثابت قبل
وجودها في الذهن فوجودها وجودا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا
من ان الوجود لا يصلح ان يكون موجودا مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة
المذكورة وان سلم ان الوجود موجود فاذا اتصف هو في نفس الامر
بمساواته لعدم كان عدمه ايضا بالضرورة متصفا فيها بمساواته للوجود ولا

تحقق

تحقق احد المتضاتين الحقيقين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقا
مع انه ليس لهذا عدم وجود اصلا وهذا يدل ايضا على ان المقدمة
القائلة بثبوت الشيء لا خير يستدعي ثبوت ذلك الاخر في حيز المنع فان
قيل كيف يضر هذا او تلك المقدمة ضرورة قلنا الضرورة ان وجود
الشيء الاخر كوجود الحركة والسواد والبياض ونحوها للجسم يستدعي وجود
موصوفاتها واما الثبوت الذي هو الرابطة بين الشئين فهو ليس بوجود
حقيقة الا ترى ان للعمى ثبوتنا في الخارج لزيد وليس وجوده فيه قطعا
فخاضل هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض المتصاف الاشياء بها واستدعاء
الاتصاف بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف محل نزاع وخفاء
مع اننا قد قد منانا الآن لسنا بصدد الحل والتقرير بل بصدد الاستفسار
والتنبيه على مواقع الخلل في كلامهم فعليه بيان ما يدعونه ودفع ما نورد
على ادلتهم بما لا يبقى معه مجال لطرق شبهة نعم قد يقصد مقابلة ما دعوه قطعيا
ضرورة او برهان آخر مثله او اقوى منه لزيادة اطلاع الناظر في كتابنا
ان كثيرا مما قالوه ليس مبنيا على تحقيق بحث كما يعتقد المقلدة فيهم فتحقق
بما قررنا ان دليلهم على الوجود الذهني غير تام لان كلامهم متردد
في ان العلم عندهم هو الوجود الذهني الذي ادعوه ام الموجود بهذا الوجود
وظاهر اكثر عباراتهم في تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث
يقولون العلم حصول صورة الشيء عند العقل او حصول ماهية المذكر
للذات المجردة وامثال هذا وقال ابو علي ادراك الشيء هو ان يكون

حقيقة ممثلة عند المدرك يعنى خاضرة عنده من قولهم مثل بين يديه هو
اى انصب عنده قائما وبالجملة التفسير عن العلم بالحصول او بماقي معناه
في غاية الشروع لكنهم جعلوا العلم من مقولة التكيف والوجود ليس منها
مع انه يقع في كلامهم ان العلم هو الصورة المتناوية للمعلوم فلذا قال
المحققون العلم عندهم هو الصورة نفسها وضرادهم بقولهم حصول الصورة
الصورة الحاضرة كما انهم يقولون الزخدة هي تعقل عدم الانقسام وضرادهم
انهم عدم الانقسام المعقول فصار حاصل مذهبه على ما اختاره الاكثر من
ان العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني وبما قررناه آتقا وما بينا
سابقا من الفرق بين الوجودين من ان الصورة هي الماهية والفرق بينهما
اعتباري ومن اختلاف احكام الشئ ولوازمه باختلاف وجوديه وانه
لا يلزم ان يترتب عليه في احد وجوديه ما يترتب عليه في وجوديه الآخر
سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي اوردت عليهم في هذا المقام مثل
انكم تجعلون العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة ولا شك في
الفرق بينهما ومثل انه يلزم ان يكون الذهن عند العلم بالنار والسواد
وبالا عوجاج مثلا خاز او اسود ومعوجا ويلزم عند الحكم بتضاد السواد
والبياض والاستقامة والاعوجاج اجتماع المتضادين ومثل انه يلزم ان
يكون الذهن اعظم مقدارا من كل شئ ويمكن حصول الجليل بعظمته بل
حصول السماء بل حصول كل عالم الا جسام فيه عند العلم بها واللازم بين
الاطلاق الى غير ذلك مما اوردته الامام الزايني وغيره ووجه سقوطها

يظهر بادني تأمل فيما ذكرناه فلا حاجة الى التفصيل لكن يرد عليهم اعتراضات
قوية لا مدفع لها احدها * ان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به
فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لاتصاف النفس بها او كون محال
النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهني ولا ينافي ان يكون خارجيا
اصيلا لما عرفت من معناها فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة
وغيرها وان كان محلها النفس لكنهما موجودات خارجية لانه تترتب على
وجودها هناك احكامها وتصدر عنها آثارها وكذلك العلم والماهية بكونها
معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم غير
موجود لاتصاف النفس بها كما اشرنا اليه عن قريب فكيف يكون احدهما
الآخر * وثانيها * ان الشئ كثيرا ما نعلم لا بكنهه بل بوجهه من وجوهه كما
نعلم الانسان بالضاحك ولاشبهة في انه ليس حينئذ ماهية الانسان موجودة
في الذهن والا كان معلوما بكنهه بل ان كان لما هية الضاحك فتعريفهم
المذكور للعلم اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق عليه
مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل * وثالثها * ان العلم عرض كما ذكرنا
والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضا اذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون
موافقا للعلم في المقولة فيمتنع اتحادها لانه يلزم منه كون الشئ عرضا وجوهرا معا
او عرضا من مقولتين وكلاهما محال * فان قيل * المحال ان يكون الشئ عرضا
وجوهرا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وهذا يلزم ذلك فان
المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهرا من حيث

انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافى موضوع ولا منافاة في هذا ولا فيما اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاعتبار الثاني من اخرى منها فلا محذور * قلنا المعتبر في كون الشيء جوهر او عرضا وجوده الخارجى كما يتبادر من اطلاق الوجود ولا نزاع لاحد في ذلك والايلازم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولا يقول به احد وهذه الاعتراضات لا تخلص عنها للذهبيين الى ان الوجود في الذهن هو نفس الماهية وهم الاكثرون المحققون منهم وامامهم ذهب منهم الى ان الوجود في الذهن ليس نفس ماهية المعلوم بل شئ ومثال له كصورة الفرس المنقوشة على الجدار واذا قيل للمعلوم انه موجود في الذهن فهو بالمجاز اى صورته موجودة فيه ومعنى الوجود الظلى للشيء ان مثاله الذى هو كالظل له وجد في الذهن فلا يرد عليه شئ من هذه الاعتراضين اذ لا شبهة في انه لا يلزم مطابقة الصورة وذو الصورة في كونها موجودين بوجود اصلى او بوجود ظلى بل بالمعنى الذى ذكرنا لافى كونها جوهرين او عرضين فجاز ان تكون صورة الشيء موجودة بوجود اصلى في الذهن وما هي صورة له موجود ابو وجود ظلى فيه بذلك المعنى بلا محذور ووجاز ان تكون الصورة عرضا لقيامها في وجودها الاصيل اى الخارجى بنفس وذو الصورة جوهر المدم قيامه في وجوده الخارجى بشئ وكذا جاز بعد كونها عرضين ان يكون احدهما من مقولة والاخر من اخرى بلا محذور وكل هذا ظاهر الا انه لا يخفى علمك انه ليس على هذا الراى

لشئ حقيقة وجود ذهني اى غير اصلى ظلى هو المراد من الوجود الذهني في اصطلاحهم لانه صرح بان وجود الصورة في الذهن وجود خارجى وان لا وجود للمعلوم حقيقة في الذهن وينبغي ان يكون مراده بهذا ما اذا لم يكن المعلوم من الصفات النفسانية والا فهو موجود ايضا في الذهن كصورته *

المبحث الحادى عشر انه تعالى عالم بغيره من الاشياء *

امامنا المليون فلانه فاعل لجميع ماعداه بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد ان يكون عالما لمفعوله لانه يفعله بارادته ولا يتصور ارادة الشيء بدون تصوره والعلم به . وما يقال * من انه قد يصدر من النائم والغافل فعل قليل بالاختيار من غير شعوره ليس بشئ لان استلزام الارادة للعلم بالمراد ضرورى ومن اين يعلم فعلها ذاك بالاختيار و بدون العلم ثبت بهذا الطريق عندم انه تعالى عالم بجميع ما سواه من الموجودات ثبوتنا واما الفلاسفة فلمهم في علمه تعالى اختلافات . فمنهم من لا يثبت له علم بشئ اصلا لا بذاته ولا بغيره . ومنهم من لا يثبت علمه بذاته ويثبت بغيره . ومنهم من مذهب على العكس . ومنهم من يثبت علمه بالجميع الجزئيات المتغيرة واليه ذهب ابو على والمقصود بالمبحث هذا المذهب فهنا ثلاث مقدمات علمه بغيره من الكليات والجزئيات الغير المتغيرة وعلمه بذاته وعدم علمه بالجزئيات المتغيرة فنورد الاول في هذا المبحث والاخيرين في مبحثين آخرين فنقول اورده اعلى انه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات الغير

المتغيرة لبيان اجمدها انه مجرد داي غير متعلق بمادة وكل مجرد يعلم ما ذكرنا
اما الصغرى فقد مر بيانها واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل لان
المانع من كون الشيء معقولا نفيه هو اللاحق المادية والمجرد منزله عنها فلا مانع من
كونه معقولا فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل وكل ما يمكن في حد ذاته ان يعقل
فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل مع غيره اذ لا تنافي بين تعلقات الاشياء
وايضا نعلم بالضرورة ان كل ما تعلقه امكان لنا الحكم بشئ ما عليه ولو بكونه
ممكنا او موجودا او ما يشبهه والحكم بين الشئيين لا يمكن الا بعد تعلقهما معا
فثبت ان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وحينئذ لزم امكان
ان تقارنه ماهية ذلك الغير في العقل اذ لا معنى لتعلق الشئ الا حصول ماهيته
في العقل فاذا تعلقا معا فقد اقترنا في العقل فامكان تعلقهما معا هو امكان مقارنتهما
في العقل واذا امكن مقارنتهما في العقل امكن مقارنتهما مطلقا سواء
كانت في العقل او في الخارج لان امكان المقارنة بينهما لا يخلو اما ان يكون
بشرط بمحصل للمجرد في العقل او لا يكون وعلى الاول يلزم الدور لان حصوله
في العقل هو مقارنته للعقل فيكون امكان مقارنته للعقل مشروطا بمقارنته له
لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته له مشروطة بامكان مقارنته له فيلزم
الدور وعلى الثاني يلزم المطلوب وهو امكان المقارنة بينهما مطلقا واذا
ثبت امكان مقارنته ماهية الغير للمجرد في وجوده الخارجى وهو فيه
قائم بنفسه ثبت امكان تعلقه لما اذا لا تتصور تلك المقارنة الا بمحصل
تلك الماهية في المجرد ومعنى التعلق كما ذكرنا واذ اثبت امكان تعلقه لما ثبت

تعلقه لما بالفعل لان المجردات جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دائمة
والاجاز وجوب شئ لها لكنه لم يحز لان الحدود مشروطة بالمادة كما
سلف والمجرد يرى من المادة وانما قلنا هو في وجوده الخارجى قائم بنفسه
لثلاثتهم اذ لا ينفك الدليل بالصور العقلية المجتمعة في العقل حيث يصدق
على كل واحدة منها انها ماهية مجردة قارنتها ماهية اخرى فينبغي ان تكون
عاقلة لما مع ان شيئا منها لا يعقل الاخرى بل العاقل للجميع هو المجرد الذى
هو محل لما فاذا زيد هذا القيد اندفع هذا التوهم اذ تلك الصور متساوية
الاقدام في كونها غير مستقلة بالوجود وغير قائمة بنفسها فارتسام اى بعض
منها فرض في الآخر ليس اولى من عكسه فاما ان يكون كل منها امر تسمية
فيما عداها هو المطلوب فزادت صور عقلية ليست واحدة منها عاقلة
لغيرها بل العاقل لها جميعا هو المجرد الذى جلت هي فيه واما اذا وجدت
واحدة منها في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فينبغي ان تكون محلا
لما يقارنتها فتكون قائمة له هذا تقرير الدليل الاول على علمه تعالى بغيره وهو
مبنى على مقدمات كثيرة اما غير حقة واما غير مبنية من قبلهم بدليل تام
وذلك ان قولهم هو مجرد قد عرفت ما يرد على ما ذكرنا في بيانه من
الاعتراضات لكن نساعدهم على هذا الحقيقة ولا نلتمس الى دليالهم ونقول
قولهم ان كل مجرد يمكن ان يعقل ممنوع وجوه المانع من كون الشئ معقولا
في كونه ماديا غير مسلم لم لا يجوز ان يكون له مانع آخر كيف ونحن وهم
متفقون على انه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة الباري تعالى عز شأنه مع انه مجردة

وكذا حقيقة العقول والنفس وسائر القوى الفعالة والمنفصلة كما اعترفوا به عندهم غير معقولة فمن اين الجزم بإمكان تعقلها ولو سلم فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله في حد ذاته يمكن تعقله مع غيره ان ارادوا بالغير جميع ما عداها وشئ من الوجهين الذين ذكروهما في بيانه لا دليل لهم على عدم تنافي التعقلات الاستقراء ناقص لانه لا يمكن لم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر لم انه هل بين تعقلاتها تناف او لا والعلم الضروري انما هو بإمكان بعض الاحكام على كل ما تعقله لا بكليتها وان اردوا به الغير في الجملة فهو مسلم لكن لا يفيدهم لان المطلوب هنا اثبات علمه تعالى بكل ما عداه الا ما استغنى عنه وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه امكان مقارنة ماهية ذلك الغير له في العقل وما ذكروا من ان معنى تعقل الشئ حصول ماهيته في العقل ممنوع وما يبطله قد مروا لو سلم انه يلزم منه امكان مقارنتها في العقل فلا نسلم انه يلزم منه امكان مقارنتها مطلقا وما ذكروا من ان امكان المقارنة اما ان يكون مشروطا بوجود المجرد في العقل الى آخره كلام لا حاصل له اذ امكان الشئ لا يكون ابد امشروطا بشئ حتى يكون الشئ بالنظر الى ذاته واجبا وممتنعا ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكنا فيصير بواسطة شئ واجبا وممتنعا وحال جميع الممكنات هذا اذ لو تحقق موجبها وارتفعت موانعها وجب والا امتنع بل امكان كل شئ لازم له بالنظر الى ذاته لا يتفك عند ابد لكن هنا امور ثلاثة متخلفة بالماهية مقارنة حالين في محل كمقارنة المجرد دو ماهية غيره اذ اتعقلا معا ومقارنة الحال للمحل كمقارنة كل منهما للعقل ومقارنة

المحل للحال كمقارنة العقل لكل منها والاخرين وان كانتا متلازمتين في التحقق لكنها في الماهية متباينتان فان العرض يتصف بالثانية دون الثالثة وانواع الجواهر غير الصورة تتصف بالثالثة دون الثانية واذا كانت الثلاثة ماهيات متخلفة وان كانت متشركة في مطلق المقارنة فنقول كل منها ممكن ابد او ليس امكان شئ منها مشروطا بشئ ولا يتفك امكانه عنه اصلا لكن تحقق الاولى مشروط بتحقيق الثانية اللازمة عن حصول المجرد في العقل وهذا الحصول مشروط بإمكانه وامكانه بل امكان الاولى ايضا ليس مشروطا بشرط اصلا فليس هنا مظنة دور قطعا ولو سلم ان مقارنتها في العقل مطلقا ممكن بلا اشتراط شئ فلا نسلم امكان مقارنتها في الخارج فان الامور العقلية والخارجية كثيرا ما تختلف بالامكان وعدمه وما ذكروه نظيران يقال مقارنة المتناقضين ممكنة في العقل كما اذا حكم عليها بامتناع الاجتماع وهذا الامكان ليس مشروطا بحصولها في العقل لان حصولها فيه مقارنة بينها وهي مشروطة بامكانها فتوقف كل من مقارنتها في العقل وامكانها على صاحبها وهو دور ممتنع فثبت امكان مقارنتها مطلقا سواء كان في العقل او في الخارج ولا شبهة في بطلان هذا ولو سلم امكان مقارنتها في الخارج ايضا وانها لا تتصور الا بحصول تلك الماهية في المجرد فلا نسلم امكان تعقلها وانما يلزم لو كان ذلك الحصول هو التعقل او مستلزم له وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ذلك الحصول شرطا للتعقل غير مستلزم له فلا يلزم من تحققه حيث ما كان تحقق التعقل ولا امكانه وما قالوا في بيان اندفاع النقص

زيادة القيد ان الصورة العقلية متساوية في عدم قيامها بنفسها فيلزم
ان تكون متساوية في ارتسام بعضها في بعض وفي عدمه والاول محال
والثاني هو المطلوب * فيرد عليه اولا منع اللزوم فان تساوى الشئيين
في عارض لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام والالم يوجد اختلاف
الحكم بين شئيين اصلا اذ ما من شئيين الا يوجد بينهما تساوي في امر متفاجر
ان تكون لبعض الصور العقلية خصوصية تقتضي ارتسامها باخرى منها وفي
اخرى منها ولا يكون للبعض الآخر مثل تلك الخصوصية الا ترى ان السرعة
والحركة مع تساويهما في انهما امران غير قائمين بانفسهما منها خصوصية
تقتضي ان تكون الاولى صفة والثانية موصوفة لها ولو سلم اللزوم فاستحالة
الشق الاول من اللازم بناء على ما ذكره ممنوعة وانما المحال ان يكون كل
من الشئيين حالا في الآخر ومحاله باعتبار وجودهما الخارجى واما اذا كانت
الحالية والمحالية باعتبار الوجود الذهني فلا استحالة فيه الا ترى ان المجردين
ينقل كل منهما الآخر ويصير حالا فيه ومحاله ولا امتناع فيه نعم جازان تبين
استحالة كون الصورة العقلية عاقلة بوجه آخر ولكن الكلام فيما ذكره
من الدليل * وقد ذكر لدفع بعض هذه الاعتراضات وجوه متعسفة
لما شغلنا بنقلها وبيان ما فيها من التعسف لا دى الى التطويل مع اننا
لم نر كثير حاجة الى ذلك بناء على ان النطق اذا تأمل في هذه الاعتراضات
لا يخفى عاينها اليست مما يمكن دفعها بالتوجيه مع ان ورود واحد منها كاف
في اضعف المطلوب الذي هو ابطال الدليل * وثانيها انه تعالى لو كان عالما

بذاته كانت عالما بما سواه مما ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكر
اما الملازمة فلانه تعالى علما بما سواه من الموجودات كليها وجزئها والعلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول واما صدق المقدم فلما سياتى في البحث الذى يتلو
هذا البحث والاعتراض عليه * اما اولا * فانه منقوض بالجزئيات المتغيرة
فانه جار فيها بل ظهور جريانه فيها فقط اذ الكليات من حيث هي كليات
ليست موجودة خارجية حتى تكون معلولة بل وجودها وجود جزئياتها
والوجود الذهني غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيرة
الى المجرىات وعندكم انه تعالى غير عالم بتلك الجزئيات كما سياتى فيما بعد
ولهذا استثبت في اول الدعوى * واما ثانيا * فان قواكم العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول ممنوع اذ يلزم منه ان من علم شيئا علم جميع معلولاته ومعلولات
معلولاته ولو كانت غير متصورة ومعلوم انه ليس كذلك وايضا ما يتمسكون
به في بيان كونه تعالى عالما بذاته غير تام كما نبينه هناك ان شاء الله تعالى
وقد اجيب عن المناقضة الاولى بان المراد ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول
والعلم التام بالعلة هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات من جعلتها الكلية
والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلة والمعلول والعلم
بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمتسبين وعلم الله تعالى بذاته علم تام فلزم علمه
بمعلولاته وهذا انما يتم اذا ثبت ان علمه تعالى بذاته تام بالمعنى الذى
ذكره وهو ليس بدنيا واستدلالهم على اصل علمه تعالى بذاته غير تام
كما ستطلع عليه فكيف كون ذلك العلم تاما وهذا مما قيل فيه ثبت العرش

ثم انقش وقد يدفع النقض عنهم بوجه نذكره ان شاء الله تعالى .

المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته

وقد استدلوا عليه بوجوه . الاول . انه ثبت انه يعلم غيره وكل من يعلم غيره يمكنه امكانا قريبا ان يعلم انه يعلم غيره حتى قيل ان العلم بالشيء والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن له تعالى فهو حاصل له بالفعل وليس له شيء من الكمالات بالقوة باتفاق العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره ولا يمكن هذا العلم الا بعد العلم بذاته لانه احد اجزاء معلوم ذلك العلم فثبت انه يعلم ذاته . والاعتراض عليه . انه مبني على انه يعلم غيره وذلك ما قدرتم على اثباته كما ورد من وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من الدليل سيما الدليل الثاني فان فيه شيئا آخر وهو انه كان مبني على انه يعلم ذاته فبناء هذا عليه دور ظاهر . الثاني . ان المراد من علمه تعالى هو التعقل والتعقل عبارة عن حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة والواحق المادية عند الذات المجردة وهو حاصل في حقه تعالى بالنسبة الى ذاته لان ذاته مجردة عن شائبة المادة وغير غائب عن نفسه وكذا كل مجرد بالنسبة الى نفسه فهو عالم بذاته . والاعتراض عليه . اننا لانسلم ان حقيقة التعقل ما ذكرتم وهذا ادعاء منكم لا بد يهوى ولا مثبت بدليل كيف والتعقل والعلم عندكم من مقولة الكيف والحصول نسبة بين الشئيين ولو سلم فهذا الايتاق بالنسبة الى الشئ ونفسه فان حضور شئ عند آخر لا يتصور الا اذا كانا متغايرين بالذات ولا يكفي فيه التغاير

الاعتباري كما في كون الشئ فوق الشئ وتحت الشئ ولا يلزم من كفاية التغاير الاعتباري بين المتسبين في بعض النسب كما في علم الشئ بنفسه عند القائل بكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة كفايته في جميع النسب كما ذكرنا ثم ان ما ذكرتم هنا يخالف لجميع ما سبق من ان العلم هو الوجود الذي هو وان الوجود الغير الاصيل هو الوجود بهذا الوجود وانه صورة حاله في العالم وهذا على ما ذكرتم ليس وجود غير اصيل ولا حلول شئ في شئ فقال بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عندهم قسمان علم حصولي وعلم حضوري فاذكروه اولاً من حصول الصورة هو تعريف العلم الحصولي وما ذكروه هنا تعريف العلم الحضوري او للمعنى الاعم المشترك بين القسمين وعلى هذا لا يبعد ان يقال دليلهم الاول لا يثبت علمه تعالى بذاته بالمعنى الاول ودليلهم الثاني لا يثباته بالمعنى الثاني . ونحن نقول ان العلم مما يفهمه بالضرورة كل احد اما بكنهه او بما يميزه عن سائر اغياره ويعلم قطعاً ان مجرد عدم غيبة الشئ عن نفسه الذي سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجرداً او مادياً ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم وان عدم غيبة الشئ عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علماً والاخر غير علم وهذا مما لا يشبهه على النصف فان ابوا الا الاصرار على تمويههم والآخرين على تقليد هم فذرهم في طغيانهم يعمهون . الثالث . وهو بالحقيقة ان تم دليل على انه تعالى عالم بذاته وبغيره ايضا ان عدم العلم جهل والجهل بقبضة وهي على الله تعالى محال وايضا العلم شرف وكمال والعالم اشرف

وأكل من غير العالم فلم يكن الله تعالى غا لما يذاته لزم أن يكون بعض مخلوقاته اشرف وأكل منه تعالى الله عن ذلك. والاعتراض عليه أن عدم العلم على الإطلاق ليس بجهل بل عدم العلم عما من شأنه العلم فإنت أردتم بعلمه تعالى بذاته ما سميتموه العلم الحضورى فلا يتصور عدم علمه تعالى بذاته بذلك المعنى ولا نزاع لاحد فيها الا انه ليس بعلم وان اردتم المعنى الآخر فعليكم بيان انه يمكن أن يكون له تعالى علم بذاته بذلك المعنى حتى يلزم من عدمه الجهل وحينئذ تكونون هاديين ما استتم من انه لا يمكن أن يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته اذ حصول الصورة في ذاته ليس عين ذاته. وإيضاقوكم العلم شرف وكمال ان اردتم به انه كذلك بالنسبة الى غيره فسلم لكنه لا يجدكم نفعا وان اردتم به انه كذلك على الإطلاق فهو ايضا وان كان حقا لكنه مخالف لاصلكم من أن ثبوت الصفات له تعالى نقصان فيه للزوم اشتماله بالتغير كيف ومثل ما ذكرتم يتأتى في جميع الصفات الكمالية من القدرة والسمع والرؤية وغيرها بان يقال ٧ او نقائص مستجيبة على الله تعالى. وايضا الموصوف بها اكل من غيره فوجب ثبوتها لله تعالى وانتم لا تقولون به وليس هذا الاعتراض الا بفساد هذا الابتداء لعل على اصلكم.

المبحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة

قال الامام الرازى اللاتى بما ذهبوا اليه من ان العلم هو حصول الصورة في لا يكون البارى تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة ايضا وان كانت غير متغيرة

كاجرام الافلاك القديمة عندهم لان العلم بها انما يكون بالآلات جسمانية لان المتشاكل لا يتصور الا منقسما وارتسام غير المنقسم بالمنقسم محال فيستحيل علمه تعالى به لانه منزوع عن الآلات الجسمانية وعندنا لما لم يكن العلم حصول الصورة لم يلزم هذا واستدلوا على عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة بثلاثة اوجه الاول. انه لو كان عالما بالجزئيات المتغيرة لزم الامر ان يكون جاهلا واما ان يكون متغيرا وكلاهما محال واستحالة ما ينة. اما للزوم فلانه اذا كان زيدا مثلا سيد خل الدار فقبل دخوله اما ان يعلم انه سيد خلها او يعلم انه دخل او لا يعلم شيئا منهما فان كان احد الاخيرين لزم الجهل اما مركبا واما ببسطا وان كان الاول فبعد دخوله اما ان يعلم انه دخل او يعلم انه سيد خل او لا يعلم شيئا منهما او على الاخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا ولى الاول يتغير علمه بانه سيد خل من الوجود الى العدم وعلمه بانه دخل من العدم الى الوجود فثبت لزوم احد الامرين. والاعتراض عليه. منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى فانه من قبيل التغير في النسب والاضافات اذ العلم عند ناقص الاضافة بين العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة وعلى كل تقدير لا يتغير في مثل ما ذكرنا الا نفس تلك النسبة اما الصفة عند القائلين بها فواحدة لا تتغير ولا تعدد بتعدد المتعلقات بل بتعدد الموصوفين بها والتغير في النسب والاضافات جائز في حقه تعالى. فان قيل البرهان قائم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا وهو ان كل صفات تعرض فلا يخلو اما ان يكون ذاته تعالى كافية في ثبوتها له او تكون كافية في انتفاءها عنه او لا تكون كافية في ثبوتها ولا في انتفاءها فان كان

الاول وجب ثبوته ما دام الذات وان كان الثاني وجب انتفاؤها
 ما دام الذات والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان كانت
 الثالث فكل من ثبوت تلك الصفة له تعالى وانتفاءها عنه يكون محتاجا
 الى امر آخر فان كان ذلك الامر وصفا له تنقل الكلام اليه حتى يتسلسل
 وان كان امر منفصلا وذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة او عدمها
 المحتاجين الى الامر المنفصل فذات الله تعالى من حيث اتصافه بتلك الصفة
 يكون محتاجا الى الغير والاحتياج الى الغير مطلقا ينافي الوجوب الذاتي سيما
 اذا كان الغير امر منفصلا عنه قلنا هذا منقوض بان الواجب تعالى يكون
 قبل الحادث اليومي ثم يكون معه ثم قد يكون بعده ولا شبهة في انه تغير
 لكن باعتبار النسبة والاضافة فما ذكرتم من البرهان لا يتم لافي الصفات الحقيقية
 وبعضهم قال في الاعتراض على اصل الدليل يمنع الملازمة مستندا بان العلم
 قبل دخول الدار بانه سيدخل والعلم بعده بانه داخل واحد والعلم
 الاول اذلي فاذا لم يكن مغائرا للعلم الثاني فبعد الدخول لا يتغير علم ولا
 يتجدد علم بل العلم الاول الازلي يستمر فلا يلزم تغير من وجود الى عدم
 ومن عدم الى وجود وبين اشهاد العلمين باننا اذا علمنا ان زيدا سيدخل
 الدار غدا واستمر لنا هذا العلم الى الغد والى ان يدخل ولم تطرأ لنا غفلة
 عن هذا فيما بين ذلك فبالعلم الاول نعلم انه دخلها الا ان يتجدد لنا علم
 آخر وانما يحتاج احدهما الى علم آخر عند طرؤ غفلة عن العلم الاول والله
 تعالى منزّه عن هذا فعلمه الاول بانه سيدخل عين علمه بانه دخل وانكر

الآخرون عليه واحتجوا عليه بخمسة اوجه الاول تنافي محمولها بالمواطاة
 اذ قبل الدخول اعتقاد انه سيقع علم واعتقاده دخله جهل وبعد الدخول
 الاول جهل والثاني علم الثاني تنافي محمولها بالاشتقاق الى العلم به اذ
 يجوز ان يعلم الشخص انه علم ان زيدا سيدخل الدار ولا يعلم انه دخلها
 سواء علم انه دخلها او لا وكذا يجوز ان يعلم انه علم انه دخلها ولم يعلم
 انه سيدخلها سواء علم انه سيدخلها او لا الثالث تنافي شرطيهما فان شرط
 كون اعتقاد انه دخل علما الدخول وشرط كون اعتقاد انه سيدخل علما
 عدم الدخول ومجرد الاختلاف في واحد من الامور المذكورة كاف
 لتغاير العلمين فكيف بالتنافي بين الجميع الرابع تغاير متعلقها اذ لا شبهة ان
 حقيقة دخل غير حقيقة سيدخل وتغاير المعلومين يستدعي تغاير العلمين
 الخامس انه كثيرا ما يوجد احد هما دون الآخر فان كثيرا من الامور
 يعلم انها ستقع البتة وبعد وقوعها لا يعلم انها وقعت بل بعضها مما لا يكون لنا
 بقاء الى وقوعه وعكس هذا اكثر فانه لا شبهة لاحد ان كثيرا من الامور
 بحيث لا يحصى مما لا يحصل له العلم بانها وقعت مع عدم علمه قبل وقوعها بانها
 ستقع وانفكاك الشيء عن نفسه محال بالضرورة فتحقق بهذه الوجوه ان
 العلم بانه وقع الشيء غير العلم بانه سيقع فثبتت الملازمة وتم الدليل وللاولين
 ان يقولوا سلمنا تغاير العلمين فيكون علمه وحكمه زمانيا فانه لا فرق
 بالاتفاق بين وقع وسيقع الابد لالة الاول على المضي والثاني على الاستقبال
 وهما انما يتصوران بالنسبة الى الزمانيات فان معنى الماضي ما هو قبل زمان

حكى هذا معنى المستقبل ما هو بعد زمان حكى هذا المعنى لا يتحققان
 الا في حق من يكون لحكمه اختصاص بزمان فمن كان علمه وحكمه مستمرا
 ازلا وابد من غير تبدل ولا اختصاص بزمان فلا يتصور بالنسبة اليه والى علمه
 وحكمه ماض ولا مستقبل فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين دخل وسيدخل
 فلا يلزم من علمه بهذا الدخول الجزئي تغير في علمه اذ ليس هناك علمان يثنى
 احدهما ويتجدد الآخر وشئ من الوجوه المذكورة لا يقدح في هذا
 فلم تثبت الملازمة وبطل الدليل وحمل الفاضل صاحب المحاكمات مذهب
 الفلاسفة على هذا المعنى وقال انهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا
 يعلم على وجه كلي ومرادهم انه لا يعلم من حيث ان بعضها واقع الآن
 وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل علمات الباعن الدخول تحت الازمنة
 ثابتا بابد الدهر وهذا كما انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
 على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها بعيد او بعضها متوسطا
 كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس
 بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حاضرا وكذا الامور
 الواقعة في الزمان فان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى في كل
 وقت وليس في علمه كائن وكائنا ويكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها
 بلا تغير اصلا وليس مرادهم ما توهمه البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع
 الجزئيات واحتكامها دون خصوصياتها واحوالها كيف وما ذهبوا اليه
 من ان العلم بالعللة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه ونحن نقول ما ذهبوا

اليه من ان العلم بالجزئيات المشككة يحتاج الى الآلات الجسائية ينافي ما حمل
 هذا الفاضل عليه مذهبهم في هذه المسئلة فنافاة مذهبهم في هذه المسئلة
 على اي محمل حمل لاصل من اصولهم المقررة عندهم لازمة وهذا يستلزم
 تنافي اصلهم المذكورين ولا مجال لتخليصهم عن المناقاة . والثاني . ان
 ادراك كل جزئي بآلة جسائية فلو كان الباري تعالى مدركا للجزئيات كان
 جسما او جسمانيا واللازم باطل والدليل على ان ادراك كل جزئي فهو
 بآلة جسائية ان كل جزئي لا بد له من مقدار وانطباع ذي المقدار فيما
 الامقدار له محال بالضرورة وكان مرادهم بهذا الدليل اثبات عدم علمه
 تعالى ببعض الجزئيات اعني المشكلات وان كان ظاهر عبارتهم عاما
 والا فعندهم ليس كل جزئي ذا مقدار لثبوت المجرىات عندهم وهو مبني
 على انه لا يمكن ادراك الجزئي من حيث هو جزئي الا بالاحساس او التخييل
 وما يجري مجراها من الآلات . واما المجرىات فلا يمكن ادراكها الا بمفهومات
 كلية غير مانعة من الاشتراك بالنظر الى انفسها وان كانت في الواقع مختصة
 بواحد منها غير صادقة بالفعل على غيره . والا اعتراض عليه منع تلك
 المقدمة وما ذكر في معرض الدليل عليها باطل اذ هو مبني على انه ادراك
 الشئ انما هو بانطباعه في المدرك وقد ابطالناه ولئن سلم فلا نسلم ان انطباع
 ذي المقدار له محال وتما يكون كذلك لو كان الانطباع وكونه ذا مقدار
 باعتبار وجود واحد واما اذا كانت الانطباع في الوجود الذهني
 وكونه ذا مقدار في الوجود الخارجي كما فيما نحن بصدده على زعمهم

فلا نسلم استحالة فضلائها ولئن ادعوا ان كونه ذا المقدار في الوجود
الخارجي يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهني طالبناهم بالبرهان على
ذلك فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا سابقا
كثيرا من لوازم الوجودين واحكامها متخالفة فمن اين علم ان كون الشيء
ذا مقدار ليس منها الا ترى انهم قائلون بانطباع ذي المقدار العظيم كاعظم
جبل في شيء ذي مقدار صغير جدا كالحس المشترك والخيال وهذا
لا يتصور الا بان يكون مقداره فيها صغيرا فقد اعترفوا بتفاوت مقداره
بالكبر والصغر باعتبار وجوده فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما
قال الامام الرازي بل انطباع العظيم في الصغير على اصلهم ابعد من
انطباع ذي المقدار في غير ذي المقدار لانهم زعموا ان الهوى لا مقدار لها
مع انها محل للتقدير . وفيه نظر . لان زعمهم ان الهوى لا مقدار لها في
حد ذاتها كنها قابلة للتقدير المتفاوتة فعند حلول ذي المقدار فيها تعرض لها
المقادير والافاتناح حلول ذي مقدار من حيث هو ذو مقدار في
لا مقدار له اظهر من ان ينبغي على عاقل . واما المجرى الذي يتطبع فيه صور
المعقولات على رأيهم فليس مما يمكن له عرض المقدار لا بحسب
ذاته ولا بحسب غيره . الثالث . ان العلم بان الشيء حاصل الآن
اوليس بحاصل تابع لحصول ذلك الشيء اولا حصوله فلو كان الباري
تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة لكاف ذلك العلم اما
تمام ذاته او جزأ منه فيلزم افتقار ذاته الى غيره الذي

هو وقوع تلك الجزئيات واستحالة هذا غنية عن البيان او صفة زائدة
عليه و كان لغيره مدخل في تكميل ذاته وهو ايضا محال . والاعتراض
عليه . اننا نسلم ان علم الباري تعالى للمعلوم انما هو في العلم الانفعالي الذي
هو للممكنات واما علم الباري تعالى فهو علم فعلي بمعنى انه سبب لوجود
الممكنات فهو متبوع وغير مفتقر الى الشيء غير ذاته تعالى فلا يلزم منه ان
يكون لغيره مدخل في تكميله وعلى هذا التقدير كون العلم صفة زائدة
على ان هذا الدليل منقوض بالعلم بالكميات وبسائر الاضافات اذ هي تابعة
للمضافين اللذين احدهما غير ذات الباري في ذاتها اجراء ما ذكرناه
من المقدمات وما يجيبون عنها فهو جوابنا هنا اذ العلم عندنا مجرد اضافة
او صفة ذات اضافة لكن التبعية التي ذكرناها في الاضافة فقط .

المبحث الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة او لا .
اثبتها الفلاسفة وانكرها المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة ان يكون له
نفس متعلقة بحركته كمتعلق نفوسنا بابداننا وتحركه بارادتها كما تحرك
نفوسنا بارادتها ابداننا فانه لا دليل على استحالة ذلك ولكن بمعنى انه لا دليل
على ثبوتها والعلم به مفروض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس
الا الوحي ولم يثبت الوحي عندنا لا بنفيا ولا باثباتها ولا يتم ما اورد
الفلاسفة في معرض الاستدلال العقلي على ذلك فنحن نحررهم
في هذا ثم نورد ما ذكرناه في معرض الاستدلال ثم نتكلم عليه ان شاء الله
تعالى . اما مذاهبهم . فهو ان لكل فلك عقلا مجردا من جميع الجهات غنيا في

كالاته واستكمالها بها عن الفلك وجوهر آخر منطبع في مادته وصورته
بمنزلة نفس الحيوانية لتأثر تسم فيه المرادات الجزئية والحركات والاضاع
ويقال له النفس الجسمية والنفس المنطبعة وظاهر مذهب المشائين انه ليس
للفلك نفس غيره * واثبت بعض متأخريهم ومنهم ابو علي جوهر آخر
مجردا بحسب الذات عن المادة متعلقا بها بحسب التدبير والتحريك مستكملا
بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة
للكتابات بذواتها والمجزيات بواسطة الآلات الجسمية * والامام الرازي
جعل مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية
تلك النفس المنطبعة وانكر عليه غيره قائلا ان هذا شيء لم يذهب اليه
ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذاتين اعيى ذاتين
متباينتين وهو آلة لهما معايل على تقدير ثبوت النفس الناطقة فالمدرك وان
لم يدرك للكتابات والجزئيات جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت
صور الجزئيات مرسمة في النفس الجسمية فهي آلة للنفس الناطقة
في ادراك الجزئيات كخيا لنا بالنسبة الى نفوسنا الناطقة الا ان الجهال غير
سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فعلى هذا يكون الفلك
حيوانا ناطقا كالانسان ولهذا زادوا في تعريف الانسان قيدا فقالوا هو
حيوان ناطق مائت احترازا عن الفلك هذا تقرير مذهبهم في ثبوت النفس
للفلك وسيجيء في البحث الثامن عشر بيان معنى النفس وانقسامها الى
اقسامها وما يتعلق بذلك ان شاء الله تعالى * واما استدلالهم على ثبوتها

للفلك فلم فيه مسلكات اجدها لا ثبات النفس المجردة وثانيتها
لا ثبات النفس الجسمية
* المسلك الاول * لم فيه وجهان * الاول * انه لو كانت حركة الفلك ارادية دائمة
لكان مبدؤا مجردا وهو المطلوب اما الشرطية فلان الحركة الارادية بل كل فعل
ارادي لا بد له من ان يكون هو مقصودا بالذات او يترتب عليه باهو المقصود
بالذات المسمى بالغرض وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك اما نفسها
وهو باطل لان ماهية الحركة انها كمال اول ليكون وسيلة الى كمال ثان
واذا كان كذلك استحال ان تكون هي المقصودة بالذات فالمقصود من
الحركة امر آخر ولا بد من ان يكون ذلك الامر غير حاصل بحالة الحركة
والالزم تحصيل الحاصل وهو محال ولا بد ايضا ان يكون ممكنا لان طلب
الحال دائما محال وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصلة له بالفعل الا بعض
الاضاع فثبت ان المقصود من حركة الفلك استخراج الاضاع من القوة
الى الفعل وليس المقصود وضعه شخصيا بعينه والافان لم يقع ذلك الشخص
ابدا كانت جركته لازلية الابدية حيثما مضوا جدر اصر فلو هذا ممتنع على
تلك الاجرام العالاية الشريفة وان وقع في وقت من الاوقات لزمو وقوفه
عن الحركة عند * لكن المفروض ان جركته دائمة هذا خلف فثبت ان
المقصود منها هو وضع معين كلي * فان قيل * هذا الكلام متناقض لان
كون الشيء معينا يعني كونه كليا وكونه كليا يعني كونه معينا * قلنا * لا كذلك
فان المعين يصدق على هذا المعين وعلى ذاك وعلى ذلك وما يصدق على

كثيرين فهو كل نعم قد يطلق المعين ويشار به الى احد المعينات بشخصه
وبهذا الاعتبار يكون قسما للكل فالتشبه انما تنشأ من هذا اذا كان المقصود
من حركة الفلك امر اكليا فلا بد من ان يعقله فاعل الحركة الذي يقصد
اليه لان القصد الى المجهول محال بديهية والعقل للامر الكلي لا يجوز ان
يكون جسما ولا جسمانيا كما تقرر في موضعه فثبت انه مجرد من كل الوجوه
ليكون عقلا اذ المفروض انه متعلق بمجرم الفلك بالتحريك فيكون شيئا مجرد
الذات عن المادة متعلق العقل بها وهو المراد بالنفس المجردة فثبت ان حركة
الفلك لو كانت ارادية دائمة لكان مبدئا وانفسا مجردة وهذا ما اورده
فان قيل ما ذا احوجهم في تقرير الملازمة الى نفي كون غرض الفلك
نفس الحركة حتى كثرت المقدمات وطال الكلام بايراد الاشكالات
عليه وصعب الامر عليهم بانقطاعهم عن الجواب عنها ولا اكتفوا بان
يقولوا الغرض سواء كان نفس الحركة او شيئا آخر اما ان يكون جزئيا معينا
منه او كليا الى آخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من المقدمات قلنا ان
ان حركة كل فلك بل كل حركة من مبدئها الى منتهاها عند امر جزئي بسيط
لا فرد له ولا جزء على ما عرفت من قبل فلو كان الغرض نفس الحركة
لم يتم قولهم الغرض ليس جزئيا معينا ولم يجمع الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك
لوقف عند حصوله واللازم باطل لانه ان اريد توقف عند حصوله عن الحركة
الى السكون فاللزوم ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكن هذا الجزئي غرضه دائما
وان اريد توقف على هذا الجزئي لم يتعد الى جزئي آخر فالامر كذلك فبطلان

اللازم ممنوع وعلى كل تقدير فلا يستدل فاسد فلا بد من ذكر تلك المقدمات
واما صدق المقدم فيحتاج الى اثبات امرين احدهما ان حركة الفلك ارادية
والثاني انها دائمة اما الاول فنقول لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية
والاخيرتان باطلتان فتعينت الاولى اما صدق الاتصال فلان الحركة
لا بد لها من مبدئ هو المحرك فهو اما خارج عن المتحرك بحيث يكون ممنازا
عنه في الوضع او لافان كان الاول فالحركة قسرية كحركة الجبر الى فوق
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون الحركة صادرة عن قصد و ارادة
او لا فان كان الاول فهي نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك
كالنفس الجسمانية ان قلنا انها مبدئ الحركات الجزئية للفلك على ما هو
ظاهر مذهب المشائين او كان خارجا عنه لكن لا بحيث يمتاز عنه في الوضع
كالنفس الناطقة وان كان الثاني فهي طبيعية سواء كانت مقرونة
بشعور كما اذا سقط الانسان عن عال او لا كما اذا هبط الجبر منه
واما بطلان الاخيرين اما الطبيعية فلان حركة الفلك مستند
حركة ولا شيء من الحركة المستند بيرة بطبيعة فلا شيء من حركة الفلك
بطبيعة اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل وضع من
الاضاع الحاصلة في اثناء الحركة المستند بيرة فهو مطلوب الى ان يحصل
ثم متروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء الطبيعة لزم ان يكون الشيء الواحد
بعينه مطلوبا بالطبع ومهرو باعنه بالطبع وهو محال بخلاف ما اذا كانت
ارادية فانه يجوز ان يكون شيئا مرادا لغرض وبعد حصوله منع غرض

آخرهم من الاول وكان بحيث لا يحصل الابتراك الاول بل يجوز ان يظهر بعد حصوله ان عد منه اولي من وجوده واما القسرية فلو جهين احدهما ان القسر لا يكون الاعلى خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون باقتضاء الطبع والحركة المستقيمة لا تجوز على الفلك فضلا عن ان تكون مقتضى طبيعة كما تقرر في موضعه واذا لم يكن شئ من الحركتين مقتضى طبع الفلك فلا يتصور فيه حركة على خلاف الطبع حتى تكون قسرية وانما قلنا ان القسر لا يكون الاعلى خلاف الطبع لانه اذا لم يكن في طباع المقسور ما يقاوم القاسر فنفرض انه حركة بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد ان تقع تلك الحركة في زمان لا متناهي وقوع حركة ما لافي زمان وانفرضه ساعة ثم تقدر انة حرك جسم آخر في طبعه ميل الى خلاف جهة القسر بمثل تلك القوة بعينها في تلك المسافة ولا بد ان تكون هذه ايضا في زمان لما ذكرنا وان يكون زمانها اكثر من زمان الاول لوجود العائق ولنفرضه ساعتين ثم تقدر انة حرك جسما ثالثا في طباعه ميل الى خلاف جهة القسر على مقدار نصف الميل الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الاول اذ تفاوت الزمانين بسبب تفاوت الحركتين في السرعة والبطء وهذا التفاوت ليس الا بسبب تفاوت المعاوق في الحركتين اذ القوة المحركة والمسافة فيها واحدة فيكون تفاوت الزمانين بحسب المعاوقين ومعاوق الثانية نصف معاوق الاولى فيكون زمانها ايضا نصف زمان الاولى فتكون ساعة

كزمان الحركة العادية للمعاوق فتكون الحركة مع المعاوق في السرعة والبطء كالحركة لامع المعاوق وهذا محال فان قيل هذا منقوض بان جميع الافلاك تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه الحركة في غير الفلك الاعظم مبدؤها الفلك الاعظم وهو خارج عن سائر الافلاك فتكون قسرية واللازم من ذلك ان لا تكون قسرية قلنا المتقسم الى الاقسام المذكورة اعني الارادية والطبيعية والقسرية انما هو الحركة الذاتية لا العرضية والثاني ان حركة الفلك لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر ولو كانت على موافقة القاسر للزم تشابهها في الجهة والسرعة والبطء اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض والثاني باطل اذ ليس التوافق والتشابه الا في قليل منها واما الثاني اي ان حركة الفلك دائمة فلا نهائي السبب في وجود الزمان وبقائه فلو انقطعت لزم انقضاء الزمان لكنه محال كما مر في البحث الاول من الكتاب فثبت ان حركة الفلك دائمة وهو المطلوب وهذا تقرير الوجه الاول من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك والاعتراض عليه اننا لانسلم ان كل فعل اختياري لا بد له من غرض فان افعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست معللة بغرض ودعوى الضرورة في محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولو سلم فلانسلم بطلان كون الحركة نفسها مقصودة بالذات وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها كمال اول الى آخره ان اردتم به انه يلزم ان يترتب عليها امر آخر من اين او وضع او غير ذلك لمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون غرض الفاعل من

فعلمه والباعث على اقدامه عليه ذلك الامر الآخر لا بد له من دليل فان
كثيرا من الملزومات تكون مقصودة من حيث ذواتها لا من حيث
لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكروهة وان اردتم به ان ماهيتها
ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو ممنوع اذ هذا مجرد ادعاء
منكم فان قيل - غرض الفعل لا بد ان يكون مغائرا له بالذات اذ يلزم
ان يكون وجوده في الخارج مترتبا على وجود الفعل وهذا لا يتصور
في الشيء مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة الارادية لا بد لها من غرض
لاينا في القول بان المقصود بالذات منها نفسها قلنا - الفعل الذي يجعل
نفس الحركة غرضه هو ايجاد الفاعل اياها لاشبهة في تعاريفها فلا محذور
وقد يقال - في بيان ان الحركة لا تكون مقصودة بالذات ان الحركة
لا يمكن ان يقتضي لذاته محركا بالذات بحسب طبعه او ارادته او غير
ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه ومالاقرار له في ذاته لا يمكن ان
ان يدوم بدوام شيء له قرار فالحرك القار انما يقتضيها لذاته بل لشيء
آخر يحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة
فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها وفيه نظره اما لولا فلان
قوله مقتضى الشيء يدوم بدوامه ان اراد به انه يدوم وجوده بدوام
وجود مقتضيه فسلم ولا يلزم منه امتناع ان تكون الحركة مقتضى المحرك القار
لذاته لان الحركة ايضا دائمة الوجود من المبدء الى المنتهى كما حققناه سابقا في
الحركة بمعنى التوسط التي هي حقيقة الحركة ومعنى كونها غير قارة انها لا تدوم

في حد من حدود المسافة لانها لا تدوم في الوجود وان اراد به انه يدوم على اية
وضعه وغيرها من احواله بدوام وجود مقتضيه فهو ممنوع لا تدل عليه
ضرورة ولا برهان كيف وانقول الحركة لا بد لها من مقتضى البتة
فمقتضيا اما ان يكون قار الذات او غير قار الذات فان كان الاول ظهر
بطلان ذلك القول وان كان الثاني نقل الكلام الى مقتضى ذلك المقتضى
اذ كل غير قار الذات مفتر البتة الى مقتضى لا متناهي كونه واجبا والتسلسل
محال فلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا على ان ما ذكرنا لو سلم
في المقتضى بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضى بحسب الارادة اذ هو
يجب ان يكون على وفق الارادة ويجوز ان تتعلق الارادة بوجوده
لا بد واما وقراره لغرض من الاغراض واما ثانيا فلان ما ذكره على تقدير
تمامه لا يدل الا على ان غير القار لا يجوز ان يكون مقتضى ذات القار فلا يكون
المحرك القار كافيا في وجود الحركة وعللة تامة لها ولا يلزم من هذا ان
لا تكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان تكون الحركة بتوسط شيء
آخر غير ذات المحرك ومع هذا تكون الحركة مطلوبة لا بتوسط مطلوب
آخر بل لذاتها وقد يقال هذه المقدمة اي ان الحركة لا تكون مقصودة
بالذات غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست الا التأوي الى الغير والتوجه
اليه فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها ودفعه يظهر من التأمل فيما ذكرناه
ولو سلم فلا نسلم امتناع ان يكون مقصود الفلك من جرسته محالا وقواكم
ان طلب المحال دائما محال انما المحال وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم

بإستحالة المطلوب ومن اين علم انه يلزم ان يعلم الفلك استحالة كل محال حتى
يقتنع منه طلبه ولو سلم فلا نسلم ان كل كمال ممكن للفلك من التعقلات
وبغيرها حاصل له بالفعل سوى الوضع ولا يتصور ثبوت هذا ببرهان
اصلا ولو سلم فاذ كرت في امتناع ان يكون مقصودا وضما بعينه من ان هذا
الوضع لو وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه عن الحركة ممنوع وانما
يكون كذلك لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عند وقوع ذلك الوضع
ارادة اخرى متعلقة لوضع آخر متعين وهكذا الى غير النهاية لا بد لتبقى
ذلك من دليل الاتري ان جمهور المشائين ما اثبتوا الا النفس الجسمية
المدركة للجزئيات المريدة لها ومع هذا لا يجوزون وقوفه عن الحركة
ولو سلم فلا نسلم ان العاقل للامر الكلي لا يكون الا مجردا فان هذا مبني على
ان يكون العقل انطباع الصورة او مستلزما له وقد يناظر لانه واما ما ذكرتم
في بيان صدق المقدم فتعالكم في اثبات الامر الاول ان كون حركة الفلك
ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية ممنوع وما ذكرتم
في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متزوا
بالطبع وبطلان اللازم منقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ما ذكرتم
ان لا تكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا واللازم ان يكون المطلوب بالطبع
متزوا كالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى متنهاها
وكل اين من الايون الواقعة في اثبات الحركة حيثما مطلوب بان بالطبع
ومتزوا كان بالطبع واللازم باطل فلزم من هذا ان لا توجد حركة طبيعية

اصلا لانحصار الحركة في المستقيمة والمستديرة وقد بطل كون كل
منها طبيعيا حيثما فبطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية وانتم
لا تقولون به فان قيل لا يلزم في الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبيعية
ما يلزم في الحركة المستديرة على تقدير كونها كذلك من كون المطلوب بالطبع
متهربا عنه بالطبع لان الحركة الى كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة
ليست لان وقوع المتحرك في ذلك الحد مطلوب بالطبع بل لان حصول
المطلوب بالطبع وهو الوصول الى المنتهى لا يمكن بدون ذلك قلت
افضل ذلك لا يتأتى في الحركة الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها
باطل بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع وهو نفس الحركة او ملزوم
من ملزوماتها لا يمكن بدون ذلك وقد تقر هذا الاستدلال بوجه آخر
فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون الشيء بعينه مطلوبا ومتهربا
عنه في حالة واحدة بل لزم ان يكون الحرب عن الشيء طلبا له وهو يسيى
الاستحالة ويترب عليه ان ترك وضع او حد ليس طلبا له بعينه لانعدامه
بتركه واستحالة اعادة غايته انه يكون طلبا له فلا يلزم كون المتهرب عنه
مطلوبا ولا يكون الهرب عنه طلبا له كيف ولو صح ما ذكرتم ان تمتنع الحركة
المستديرة مطلقا سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية لان كون الشيء
توجها اليه بعينه محال قطعا وعلى ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة
هذا او ما يلزم منه المحال فهو محال ولو سلم فتقولكم ان حركة الفلك لا يجوز
ان تكون قسرية ممنوع وما بنيت عليه دعواكم هذه من ان القسرية لا يكون

الاخلاف الطبع غير مسلم واستدل لكم على هذا بان الطبع لو لم يكن مقاوما
للقا سر لازم كون الحركة مع المعاق في السرعة والبطء كالحركة بدون
المعاق وهو بطل فاسد بمقد متيه اما الملازمة فلانه انما يلزم ما ذكرتم لو كان
تفاوت الزمانين في الحركتين الاخيرين لذاتيهما تقتضيان مقدار من الزمان
لا متناهي اي حركة كانت لا في زمان ففي الصورة المفروضة الحركات الثلاث
بحسب المسافة وتماثل القوة الحركة متساوية في اقتضاء مقدار من الزمان
من غير تفاوت فيه ولا تعاق له بالمقاوم والمعاوق وهو كما فرض ساعة ففي
الحركة الثانية اعني ذات الميل الاقوى ساعة اخرى بازاء ميله واذا فرض
ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون بازائه نصف ساعة فتبين ان زمان
الثالثة ساعة ونصف وزمان الاولى ساعة فقط فلا تكون الحركة مع
المعاوق كهي لامع المعاق وعلى هذا التقدير لا يرد ما قيل ان الحركة
لذاتها لا تقتضي مقدار معين من الزمان والالكانت الحركة الواقعة في ذلك
الزمان اسرع الحركات الممكنة الوقوع في مثل مسافتها وهذا باطل لان
كل زمان منقسم فللزمان المفروض نصف فاذا فرضت حركة في مثل
مسافة الحركة الاولى وفي نصف زمانها تكون اسرع من الحركة الاولى
وكذا ما قيل من ان الزمان قابل للاقسام عند هم الى غير النهاية
وكذا الحركة وكل قسم من الزمان زمان وكل قسم من الحركة حركة
فكل حركة فرضت في زمان فنصفها واقعة في نصف ذلك الزمان وهي
يضاح حركة في زمان فنصفها واقعة في زمان وهكذا الى غير النهاية فعلم ان

الحركة لذاتها لا تقتضي مقدار معين من الزمان بل مطلق الزمان واما
خصوصيات المقادير فليست الا بحسب المقاومات فالتفاوت بين المقادير انما
هو بحسب تفاوت المقاومات وانما قلنا انها لا يرد ان على هذا التقرير لاننا
لانسلم ان الحركة على الاطلاق تقتضي مقدار معين من الزمان وليس بنا في
بيان مقصودنا هنا حاجة الى هذا بل يكفي ان الحركات الثلاث بحسب خصوصياتها
الناشئة من مسافتها وقوتها الحركة تقتضي هذا القدر المعين من الزمان مع ان
الاول في نفسه غير تام لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة
الحركة التي فرضت واقعة في الزمان الذي هو مقتضى ذات الحركة في
نصف ذلك الزمان ممكنا في الوقوع واثبت هذا مشكل جدا واما بطلان
اللازم فلان المعاق يجوز ان ينتهي في الضعف الى غاية لا يبقى له اثر في
العوق فتكون حركة ذي هذا المعاق كحركة عدم المعاق بالضرورة
ولا امتناع فيه ثم نقول دلائلكم تعارض بحركة الوند بالقسر الى السفلى
اذا غرز في الارض بالمدق فانه لا خفاء في ان حركته هذه قسريسة
وليس بينها وبين ما اذا غرز في الجدار او السقف فرق مع انها ليست على
خلاف الطبع بل على وفاقه ولو سلم ان القسر لا يكون الا على خلاف
الطبع فلانسلم ان الحركة المستقيمة لا تجوز على الافلاك مطلقا وما وردت
من الدليل على تقدير تسليم صحته فانما هو في المحدد للجهاز خاصة
ولم تذكر واد ليلا شاملا للافلاك كلها حتى ينظر في صحته وفساده
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقتضى طبع الفلك السكون فتكون حركته

كيف كانت قسرية كما في الجسم القسري اذا كان في حيزه الطبيعي
 فان قيل . ستكون الفلك محال فضلا عن ان يكون مقتضى طبعه وانما
 قلنا باستحالته لان الفلك بسيط اي اجزائه المفروضة متساوية في تمام
 الماهية فهي متساوية في لوازمها فنسبتها الى جميع الاحياز التي تقع
 هي فيها والاضاع التي تعرض لما على السواء لا يختص ببعض منها
 ببعض تلك الاحياز والاضاع فاما ان لا يحصل جزء ما في شيء من تلك
 الاحياز وعلى شيء من تلك الاوضاع او يحصل كل واحد منها
 في كل الاحياز وعلى كل الاوضاع واستمالة هذين القسمين غيبة
 عن البيان او يحصل كل واحد منها في واحد من تلك الاحياز وعلى واحد
 من تلك الاوضاع فاما على الدوام وهذا ستكون على الفلك وايضا
 محال لانه رجحان بلا مرجع واما على الانتقال والبدال وهذا هو الحركة
 المستديرة وهو الممكن من الاقسام وهذا الدليل كما يدل على امتناع سكوت
 الفلك يدل على امتناع الحركة المستقيمة ايضا . قلنا . هذا مبني على بساطة
 الفلك وهي ان سلت في المحدد غير مسلمة في غيره ولا دليل لكم عليها في
 غيره مع انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة للفلك كما امتناع
 السكون والحركة المستقيمة لان نسبته الى كل الجوانب على السواء وكل
 النقط المتوهمه فيه متساوية في صحة كونها قطبا او جزءا من دائرة صغيرة
 او كبيرة فاما ان تقع حركته المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية
 فما تقع كل نقطة من نقطها قطبا وجزءا من كل دائرة صغيرة او كبيرة

معا ولا شك في استحالة او تقع الى جانب معين فقط لتعين نقطتان للقطبية
 وكل واحدة مما سواهما لكونها جزءا من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما
 هو الواقع او تقع الى كل جانب لكن لا معادل على التعاقب وعلى التقديرين
 يلزم المرجحان بلا مرجح كما في السكون والحركة المستقيمة مع انهم لم يقولوا بالاخير
 واذا بطلت الاقسام باسرها استحالت الحركة المستديرة على الفلك بل استحالة
 كون الفلك متحركا او ساكنا فالدليل الذي يلزم منه مثل هذا لا يشبه بطلانه على انه
 لو تم لدل على ان حركة الفلك بالاستدارة طبيعية له لا ارادية لانه اذا
 استحال عليه السكون والحركة المستقيمة تعين بافتضاء طبعه الحركة
 اذ لا بد للتحرك من احد هاتين عامليهما ارادية وان الحركة المستديرة
 لا يجوز ان تكون طبيعية فيكون دليلكم منافيا لدعواكم هذا ثم ما ذكرتم
 في دليلكم الثاني على امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انها لو كانت
 كذلك لتشابهت ممنوع وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قسر الا من بعضها
 لبعض وانما كلها متشابهة الطبائع حتى لا يتصور اختلاف من قبل القاسم
 او المقسور وشي منها ليس يثبت مع ان التالي على خلاف مذهبكم على انه
 لو تم فاما يدل على ان حركاتها كلها ليست قسرية واما ان بعضها ليس
 كذلك فلا يدل الدليل عليه اصلا واما ما ذكرتم لاثبات ان حركة
 الفلك دائمة من انه يلزم منه انقطاع الزمان واللازم محال فممنوع بمقدمته
 اما الملازمة فلانها انما تتم لو كان الزمان مقدارا وحركة الفلك كما زعمه
 بعضكم وليس كذلك واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان

ان يكون للزمان زمان كما توهتموه كل ذلك قد بين في المبحث الاول من الكتاب فليرجع اليه وقد صرح ابو علي في الشفاء بان حركة الفلك لا يلزم ان تكون دائمة حيث قال في آخر المجسطي ان حركات الافلاك نفسانية فلا يمنع عليها ان لا تتم الدورة وهذا الكلام منه هادم لكثير مما استنوه الوجه الثاني من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك ان غرض الفلك من حركته التشبه بالمجردات كما سيبي بيانه وكون الغرض ذلك موقوف على ان يدرك المتحرك ما يريد التشبه به وهو هنا لا يمكن ادراك المجرد بالقوى الجسمية بل بالنفس المجردة فتكون للفلك نفس مجردة فان قيل العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان هذه الحركة ارادية والعلم بهذا موقوف على العلم بان المتحرك نفسا فالاستدلال على اثبات النفس للفلك يكون غرضه من الحركة كذا دور قلنا العلم بالغرض موقوف على العلم بان لصاحب الغرض نفسا ما اعم من ان تكون منطبعة في المادة او مجردة والاستدلال هنا على اثبات النفس المجردة بخصوصها لا على اثبات النفس على اطلاقها والعلم بالعام لا يستلزم العلم بالخاص فلا دور والاعتراض على هذا الوجه انه مبني على ان الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فاما اذا كان عبارة عن اضافة مخصوصة بينها فلا نسلم انه لا يمكن ادراك المجردات بالقوى الجسمية وقد عرفت حال ذلك فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبني على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور ومستعرف

حال هذا ايضا ان شاء الله تعالى

المسلك الثاني ان كل فعل اختياري لا بد له من ارادة متعلقة بخصوص هذا الجزئي ولا تكفي فيه ارادة كلية والقصد اليه لان نسبة الكلي الى جميع جزئياته على السواء فاما ان يقع عند ارادة الكلي جميع افراد وهذا باطل او بعضها وهو رجحان بلا مرجح او لا يقع شيء منها وهو المطلوب فثبت انه لا بد للفعل الجزئي من ارادة متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بداهة ان ارادة الشيء بدون العلم به محال فالفلك في تحصيل الحركات الجزئية والاضاع الخصوصية لا بد له من مبدأ لا رادة كل واحد من هذه الجزئيات والعلم به والعلم بالجزئيات للمادية لا يمكن الا بقوة جسمية كما حقق في موضعه وليس المراد بالنفس الجسمية الا هذه القوة فثبت ان للفلك نفسا جسمية وهو المطلوب والاعتراض عليه من وجهين الاول ان ما ذكرتم من توقف الفعل الجزئي على علم وارادة متعلقين بخصوص شيء يكذب به الوجود ان فان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد اكل الطعام الحاضر عنده يأكل منه من غير ان يلاحظ قبل اكل كل لقمة خصوصها بوجه لا يشترك فيه غيرها اصلا وخصوص الاكلة الجزئية التي يتعلق بها وكذا من يريد الذهاب الى موضع يقصد قطع المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع بخطواته على الاجمال ثم يأخذ في المشي من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من خطواته ويريد ما بعينها بان يشعر قبلها بان من اي موضع والى اي مرتبة يرفع قدمه وفي اي موضع يضعها وبغير ذلك مما لم يدخل في تشخيص الخطوة

مثل خصوص الزمان فانه ما لم يتصور الموضعين يحدودها بحيث لم يدخل
في متصوره شيء يسير من جوانبها ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافها لم يحصل
تصور الخطوة بخصوصها وكذا الحال في مقدار رفع القدم وخصوص
الزمان • وادعاء ان كل من يمشي اياما بل شهورا واعواما في حال غفلته
او تأمله في امور اخر او خوفه المدهش من اللصوص يتصور ما ذكرنا مكابرة
عظيمة مع انه كثيرا ما تكون في موضع قدمه حية او موذ آخر لو شعر به بل
لو توهمه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع القدم عليه على ان تصور ما ذكرنا
من خصوص المكان والزمان لا يكفي في تصور تشخص الخطوة لان قطع
هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم كلي محتمل لكثيرين وتشخصات متعلقات
الفعل لا توجب تشخص مفهومه في العقل نعم قد يوجب عدم صدقه بالفعل
الاعلى واحدا بل نقول اذ رالك الجزئيات من حيث الجزئية والتشخص
لا يمكن الا بالحواس وادراك الحس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم
لا يحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو
توقف وجوده على العلم به من هذه الحشية كان دورا فالحق ان تصور
افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدوره عن المختار ولا يشترط
في صدوره كل واحد منها الى تصور له وقصد اليه بشخصه الا ترى ان من
يتصدي لتحصيل مجهول بالنظر لم يلزمه ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر
بوجه جامع مانع بل يكفي تصوره بوجه ما ولو اعم وتما فصلنا الكلام هنا
غاية التفصيل لا نأثر في كثير من الفضلاء الخذاق ذاهبين الى الاشتراط

المذكور فحسبنا ان تغتر الطلاب بظاهر مقالاتهم • الثاني • انه مبني على
كون العلم حصول الصورة والا فلا يمتنع العلم بالجزئيات المادية بدون القوة
الجسمانية وقد ابطالنا ذلك بما لا مزيد عليه واعلم ان القول منهم بوجود فعل
بالارادة والاختيار مشكل لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هو الذي يقدر
فاعله عليه وعلى تركه ويكون نسبها اليه على السواء ووقوع احدهما ان يكون يسبب
ارادة ترجحه على الآخر مع ان مذهبهم انه لا بد لكل موجود ممكن من مؤثر تام يجب
وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه فنقول الفعل الاختياري حال
صدوره من فاعله لا يخلو اما ان يكون مؤثره التام موجودا اولافان كان
الاول وجب وجوده وان كان الثاني وجب عدمه فابن الاختيار واستواء
الطرفين وجوازهما فان قالوا من تمام المؤثر الارادة والاختيار فنقد ير
تحققهما وجب وجود الفعل وجواز الطرفين انما هو مع قطع النظر عنهما • قلنا •
فنقل الكلام الى تلك الارادة ومؤثرها انه في تلك الحالة موجود او لا فعلى
الاول يجب وجودهما فيجب وجود الفعل وعلى الثاني يجب عدمهما فيجب عدم الفعل
وهكذا الحال في مؤثرهما فلا يظهر للاختيار معنى ويصير الفعل الاختياري
بالحقيقة كسائر الافعال الغير الاختيارية المشروطة بشرائط من غير فرق فان
ترتيب الارادة على سببها وترتيب الفعل عليها كترتيب مجاورة النار للخشب على
سببها وترتيب احتراق الخشب على تلك المجاورة من غير ان يكون الاول
ما يصح الحكم بان الفعل وتركه جائزان ونسبتهما الى الفاعل على السواء دون
الثاني فلا بد لهم من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق

بأحد الطرفين من الفعل والترك من غير موجب قام يستلزمها وإذا كان
كذلك ظهر جواز كون العالم حادثا مع كون فاعله قد يمتنع هذا
ما وعدناك في البحث الأول من الكتاب ثم انه يتضح من هذا المقام ان الفلاسفة
يحملون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك عند هم قد نية مع انهم
يحملونها اختيارية فمن حكم بان القديم يتمتع استنادا الى المختار باتفاق
الفرعيين فقد اخطأ *

البحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصل من حركة الفلك الاعظم
ان المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة وقد يترتب عليه
بواسطة او وسائط وحينئذ تصير الواسطة ايضا غرضا منه لكن بالعرض
فما ذكرنا في البحث السابق ان غرض الفلك من حركته استخراج الاوضاع
من القوة الى الفعل المراد منه انه الغرض بالعرض واما غرضه الاصل فقاوالا هو التشبه بما
هو اكمل منه فيكون هذا كمالا للنفس الفلكية في ذاتها وما سبق تكميلا لجرمها
ولهم اختلاف في التشبه به اهو في الكل شيئا واحدا متعدد فذهب بعضهم
الى ان التشبه به بالنسبة الى كل الافلاك هو المبدأ الاول تعالى وبعضهم
الى ان كل فلك يشبه بما هو محيط به والفلك الاقصى يشبه بالمبدأ الاول
تعالى ورد ابو علي المذهبيين بان كلامهم يستلزم ان يكون الكل في جهة الحركة
والسرعة والبطء متوافقة وليس كذلك الا في القليل اما الاول فلانه اذا
كان التشبه به واحدا في الكل مع اختلاف حركاتها بسبب الاختلاف اما
جرم الفلك او نفسه والاول اما ان يكون لجسميته وهو باطل لانها في الكل

واحدة او لطيفيته وهذا ايضا باطل اذ ليس للافلاك طبائع تقتضي جهة
معينة او حدا من السرعة والبطء لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون
في جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطء لتشابه اجزائه وكذا
الثاني ايضا باطل لان اختلاف حركاتها من قبل تقوسها الحركة لما لا يكون
الا لاختلاف ارادتها واختلاف الارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض
والغرض هنا التشبه لو كان التشبه به متعدد او المفروض هنا انه واحد
فاختلاف الحركات النفسانية يستلزم خلاف المفروض فيكون باطلا
واذا بطلت الاقسام كلها بطل اختلاف الحركات على تقدير كون التشبه به
واحدا فثبت لزوم توافقه على ذلك التقدير وهو المطلوب واما الثاني
فلانه اذا كان الفلك الثامن يشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة
واحوالها والام يكن مشابها له وكذا كان يجب ان يوافق الفلك السابع
الفلك الثامن في تلك الحركة المفروضة وهكذا الى الفلك الاسفل فيكون
الكل متوافقا في الجهة والسرعة والبطء اي تكون حركة الكل مثل
الحركة اليومية وليس كذلك بل ليس واحدا منها موافقا للفلك التاسع
في حركته سيما الفلك الثامن الذي كان اولي لموافقه على هذا التقدير فان
في حركتها مباينة في الجهة واختلافا عظيما في السرعة والبطء ليس مثله في
الفلكيات هذا غاية تقرير رد المذهبيين على ما يفهم من كلامه وشرح به
شارحوه وفيه نظره اما على ما ذكر في رد المذهب الاول فالتقسيم
المذكور في قوله فسبب الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه غير حاصر

لجواز ان يكون السبب شيئا آخر من خارج لا يقال . فحينئذ لا تكون الحركة ارادية والكلام فيها . لا نقول . الزوم ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان اصل الحركة مستندا الى ذلك السبب وليس كذلك بل حالة وصفه لها . كون الحركة ارادية لا يستلزم كون جميع احوالها ارادية فان الماشي بالارادة كثيرا ما يقصد السرعة ويعوقه عنها عائق ولا يخرج بذلك حركته عن كونها ارادية ولو سلم فقله ليس للاقلال طابع الى آخره ممنوع وقوله ان كل جزء من اجزاء كل فلك اعادة لما سبق بعبارة اخرى وقوله لتشابه اجزائه في غاية السقوط لانه ان سلم قهري في اجزاء كل فلك على الانفراد والاختلاف هنا انما هو في اجزاء فلك مع اجزاء فلك آخر وليست اجزاء الفلكين عند هم متشابهة ولو سلم فقله اختلاف الحركات الارادية من قبل النفس لا يكون الا لاختلاف الاغراض مجرد دعوى بلا دليل كيف ونحن نعلم قطعا انه كثيرا ما يقصد شخصان بحركتهما معا اخذ شي معين من مكانه لا يكون لهما غرض غيره مع انه تختلف حركاتهما في الجهة والسرعة والبطء لانساب وقوله وانما تعدد التشبه لو كان التشبه به متعدد هذا ممنوع ولم لا يجوز ان يكون تعدد التشبه لتعدد جهات التشبه من احد الى التشبه به وصفاته . فان قيل : التشبه به هنا هو المبدأ الاول وهو تعالى وتقد من عن ان يكون فيه تعدد بوجه والكلام فيه قلنا . ان سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية واما تعدد الصفات الاضافية له تعالى فلا نزاع فيه والصفة الاضافية صالحة لكونها

جهة التشبه والا لا تمتنع التشبه به تعالى مطلقا عند كم لنفيم عنه الصفات الحقيقية الكمالية عن اصلها . واما على ما ذكر في رد المذهب الثاني من ان الفلك الثامن اذا كان يتشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافق في الحركة واحوالها والالم يكن مشابها له ممنوع اذ مشابهة الشيء للشيء لا تقتضي الا ان يكون امر مشترك بين المتشابهين سواء كان حركة او حالا من احوالها او غير ذلك الا ترى ان الفلك الاقصى بحركته يتشبه بالمبدأ الاول او بمجرد آخرو لا ينصور ذلك هناك موافقة في الحركة فلم لا يجوز ان يكون تشابه الفلكين في امر غير الحركة واحوالها ولو سلم فام لا يكفي في وجه التشابه نفس الحركة او هي مع هيئة الاستدارة ولعل ما يجوز على الفلك الاقصى من احوال الحركة يكون ممتنعا على الفلك الثامن ما لا دليل على نفي ذلك وبالجملة ما ذكره لرد المذهبين غير تام لكن صحة شيء من المذهبين ايضا غير ثابتة لعدم قيام برهان عليها بل الظاهر ان اصحابها بنوا الامر على الاولوية والاقربية وعند جمهورهم ان التشبه به متعدد وهي العقول المجردة وغرض كل فلك من حركته تشبهه بمبدء القريب الذي هو العقل السابق عليه الموجد له . واعترض عليهم الامام الرازي . بان الاشكال الذي اوردتموه على من قال بوحدة التشبه به يعني لزوم عدم اختلاف الحركات لا يندفع بقولكم بتعدد . بل هو وارد عليكم ايضا لانكم لا تقولون بقولكم الفلك يريد التشبه بالعقل الا ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج جميع كالاته الممكنة له من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كالاته

الممكنة له ايضا من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبيهه بالعقل لا من حيث ذلك المعين بل من حيث ذلك الكمال وجميع العقول مشاركة في ذلك الكمال اعني في كون كل كمال ممكنا لها بالفعل واذا كان مابه امتياز كل واحد من العقول عن غيره خارجا عما وقع تشبيهه للافلاك بها كان التشبيه به من العقول هو القدر المشترك وكان التشبيه به بالحقيقة شيئا واحدا هذا كلامه * واجيب عنه بان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات بحركات جزئية لا تشبه كلي لان الامر الكلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية والتشبهات الجزئية المتباعدة في زمان واحد مع وحدة التشبيه به غير ممكنة وفيه نظر لا نالنا ان الامر الكلي لا يمكن ان يصير غرضا لحركة جزئية وظاهر ان كل من يسافر للتجارة ويتحرك حركات جزئية لا يجب ان يقصد بذلك الحركات حصول المال المعين الذي بعينه موقوف على امور عسى ان يدعى استحالة احاطة العلم بها قبل حصوله بل يكفي في تلك الحركات ملاحظة حصول المال والقصد اليه على الاطلاق او بوجه خصوص لا الى حد الجزئية والحقيقة * ثم استدلالهم على ان الغرض من حركة الفلك هو التشبيه بالفعل انه قد ثبت ان حركة الفلك ارادية وانه لا بد للمتحرك بالحركة الارادية من غرض فغرضه من تلك الحركة اما امر شهواني او غضباني او غيرها والا ولان باطلان لوجوه * الاول * الفلك ليس له شهوة ولا غضب لان الشهوة قوة هي مبداء جذب الملائم للجسم والغضب قوة هي مبداء

دفع المنافر للجسم فهما انما تصحان فيماله جسم صالح للانتقال من حال منافر الى ملائم وبالعكس والفلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال * الثاني * ان حركات الافلاك غير متناهية وعدم ثباتي الشهوة او الغضب غير متصور * الثالث * ان المشهي او المغضوب منه اما ان يحصل او يندفع في وقت او لا وعلى الاول يلزم وقوفه عن الحركة لزوال سببها وعلى الثاني يلزم دوام جهل الفلك وعشه واللازمان باطلان فبطل كون حركته لشهوة او غضب فتعين ان يكون في طلب معشوق وحينئذ لا يخلو اما ان يكون المطلوب حصول ذات المعشوق او حصول صفة من صفاته او حصول تشبه به لانه لولا واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بمافرض معشوقه والقسمان الاولان باطلان مطلوبة اعني ذات المعشوق او صفته لا يخلو اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابدا والا اول يستلزم وقوفه عن الحركة والثاني دوام جهله وعشه ازلا وابدا واللازمان باطلان وكذا ملزوماهما فكذا ملزوما احد الملزومين فتعين ان يكون مطلوبة من حركته حصول شبه له لذلك المعشوق في كماله بحسب ما يمكن له وذلك المعشوق جميع كماله الممكنة له حاصلة بالفعل كما ذكرنا في موضعه ولا يمكن هذا الفلك لان كماله مالا يمكن الاجتماع بينها ولا تنهاى لاعدادها كالاوضاع فغايتها ما يمكن له مشابهة المعشوق الذي جميع كماله بالفعل ان يحفظ ذلك النوع من الكمال بتعاقب افراد غير منقطعة ابد او يكون هو دائما في استخراج فرد منها من القوة الى الفعل ليبقى له ذلك النوع ويكون

تشبهه بالمعشوق من حيث دوام النوع لا من حيث زوال الافراد وتجدها
وليس لانك كمال يمكن ان يكون مترنبا على الحركة ويكون متصفا بما ذكر
الا الوضع لان المقولات التي تقع فيها الحركة منحصرة في الين والكم والكيف
والوضع كما بين في الطبيعي وتغير الفلك في الثلاثة الاول محال كما بين هناك
ايضا فتعين ان يكون الكمال الذي يحصله الفلك بحركته ويتشبه به بمعشوقه
هو الوضع وثبت ان غرضه الاصل من حركته هو ذلك التشبه وهو المطلوب
ولا يخفى على الفطن المتأمل في مقدمات هذا الدليل الوقف على ما ذكرنا
سابقا في هذا البحث وغيره كثرة وجوه الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة
الى الاكثار والتكرار لكن انبه على بعضها الزيادة الاستبصار منها ان
كثيرا من تلك المقدمات دعاوي غير ضرورية ولا مؤثرة لشبهة امتناعية
فضلا عن ان يكون مبينة بحجة قطعية مثل حكمهم بانه لما بطل كون حركة
الفلك لشهوة او غضب تعين ان يكون للتشبه * ومثل قولهم عدم تنامي
الشهوة والغضب غير متصور * ومثل قولهم دوام جهل الفلك وعشه
محال وغير ذلك * ومنها * ان مجرد الوضع ليس كمالا معتد به بحيث يليق
من اولئك الكمل العالية المراتب في الكمالات على زعمهم ان يصرفوا
اوقاتهم ازلا وابدا بتحصيله على وجه التصبر والتقضى وعدم الاستقرار على
شيء منه ساعة ويدعوا انهم بسبب ذلك يشبهون باستحليل عليه عدم الاستقرار
وعلى كمالاته التصبر والتقضى فانظر انت بعين فطنتك في هذا او احكم
بانصافك ان التشبه في هذا اظهر او البعد عن الشبه واليس لو سكنوا دائما

واستقروا

واستقروا على حالة واحدة كانوا الشبه بما لا يجوز انتقاله من حالة الى حالة
اصلا ولو اخذ احد يدور على نفسه باسرع ما يمكن وقام يريد ان لا يسكن ولا
يغير من جركته واذ اسئل عن غرضه من صنيعته يقول غرضي الاستكمال
بهذه الاوضاع والتشبه بسببها بالكاملين لا ينسب الا الى سخافة العقل وسفاهة
الحلم ولا يعد سعيه الا هدر او عمله الا عبثا بخلاف ما اذا سكن في ذلك
الوقت ولم يشتغل بشيء ثم على تقدير تسليم ان تحصيل الاوضاع يصلح غرضا
وسببا للتشبه فالفلك عندهم بسيط فنسبة جميع الاحوال الى اجزائه على
السواء فالأوضاع التي تحصل من حركته المخصوصة وسائر الاوضاع الغير
المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى جهات اخر او بعد ود اخر من
السرعة والبطء متساوية النسبة اليه و الى غرضه المذكور فوقع هذه
الأوضاع دون غيرها رجحان بلا مرجح وهو باطل * واجاب عن هذا
بعضهم بان الامرو ان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا الوجه
الواقع كانت ادخل في النظام وانفع للسفليات والتثنيات والمقارنات
والمقابلات الى غير ذلك التي هي اسباب فيضان الخيرات على العناصر فاصل
الحركة للتشبه وكيفية من الجهة والسرعة والبطء للعناية بالسفليات
وهذا كما ان شخصا خيرا اذا اراد الذهاب الى موضع مهم به وكان الى ذلك
الموضع طريقان وكان احدهما بحيث لو سلكه لا ينفع به المحاويج ذنون الآخر
فيختار الاول على الثاني فاختيار اصل الذهاب لكفاية ذلك المهم واختيار
خصوص الطريق لكونه خيرا وعنايته بالمحاويج * ورد ابو علي هذا الجواب

بانه لا يجوز ان يكون غرض العالى من اصل فعله ولا من صفتيه نفع السافل وما يعود اليه والالزم استكمال العالى بالسافل فيكون الشريف مستكملا بالخصيس وهو باطل وفيه نظر لان استكمال العالى بالسافل انما لا يجوز اذا كان العالى اكمل من السافل من كل الوجوه وكان معنى الاستكمال به ان يستفيد منه كمالا من كمالاته الموجوده فيه وفيما نحن فيه كلاهما محال ممنوع اما الاول فلان لا نعلم ان ليس للانسان كمالا غير موجوده في الفلكيات بل نقطع بان كثيرا منهم وهم الانبياء سيما ناصلوات الله عليهم وجميع اجمعين افضل واكمل من الافلاك ونفوسها ان كانت بل ومن عقولنا ايضا مع ان الاستكمال لا يتوقف على ان المستكمل منه يكون افضل واكثر كمالا بل كثيرا ما يكون الاكمل فاقد الكمال موجود في الانقص منه فيستفيدة منه والاستاد كثيرا ما يستفيد شيئا من التلميذ واما الثاني فلانه لا يلزم من كون غرض الفلك من حركته نفع السفليات ان يستفيد كمالا موجودا فيها غاية ان لهم دخلا في حصول كماله له ولا نسلم بطلان كون الشريف مستكملا بالخصيس بهذا المعنى واي شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصالحه وكما لا يتبعه عن الاخساء بل رد هذا انه لا يدفع الرجحان بلا مرجح لانه لما كان الفلك بسيطا عند هم مشابه الاجزاء في الاحوال جاز كون كل جزئين متقابلين منه موضع القطبين فجاز حركته كل فلك الى اي جهة تقرض من الجهات الغير المنتهية وعلى اي حد يقدر من السرعة والبطء فالنسب المذكورة يمكن حصولها من حركات اخرى غير متناهية مثل ان

يتحرك

يتحرك الآن من الشرق الى الغرب على عكسه وما على العكس بالعكس فحصول النسب بالحركة على الوجه المخصوص رجحان بلا مرجح فان قيل النسب المذكورة على الوجوه المخصوصة الواقعة اسباب للنظام ونفع السفليات فاذا حصلت على وجه آخر يفوت هذا الغرض قلنا قد علم بالتجربة ان تلك النسب على الخصوصيات الواقعة اسباب لا تارتفع بها السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى التجربة فمن اين علم انها لو حصلت على خصوصيات اخرى لم يترتب عليها تلك الآثار لا بد لكم من حجة على هذا ولا يجديكم الاحتمال لانكم بصد الاستدلال قال الامام الرازي بعد تقرير دليلهم وتكمله عليه كلامهم في هذه الطريقة في غاية الركائكة وقد صدق واعلم انهم باجمعهم قد اعترفوا بالاخر بالعجز عن الوقوف على كنه هذا التشبه على التفصيل ولو انهم راوا في الابداه ما راوا في الانتهاء لتجوع الوقوع في هذه الورطات والله الهادي الى سواء الطريق ومنه الاعانة والتوفيق

المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات ذهب الفلاسفة الى ان العقول والنفوس الفلكية كلها عالمة بجميع الاشياء الواقعة ما هو كائن الآن وما كان وما سيكون لا يغيب عنها شيء منها ابد فكل منها منقش بصور جميع الموجودات ازلا وابد او ما وقع في كلام الشارع من اللوح المحفوظ فهو عبارة عنها ورمز اليها لان المراد به جسم مسطح عريض منقوش بصور الحروف والكلمات على ما هو رسم الكتابة

لان وجود جسم غير متناهى الابعاد محال وتصور غير متناه مفضلا
 بصورة الكتابة في جسم متناهى المقدار غير ممكن فان صورتي حرفين
 في محل واحد لا يمكن اجتماعها بخلاف الصور الفاعية فانها مجتمعة في محل
 واحد غير قابل للتقسام ويقولون لفظ الملائكة الذى وقع في كلام
 الشارع عبارة عن هذه الروحانيات والملائكة الاعلى والكروبيون والملائكة
 المقربون من العقول وهذا ان متقاربا المعنى لان الاول من كرب بمعنى
 دنا وقرب وملائكة السموات عبارة عن نفوسها والقلم عبارة عن
 العقل الاول ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى
 القلم وقال اول ما خلق الله العقل ووجه مناسبة التعبير عنه به ان كمالات
 جميع المكمات فائضة منه كما ان نقوش الكتابة فائضة من القلم والعرش
 عبارة عن الفلك التاسع والكرسى عن الفلك الثامن وبنوا على ذلك بيان
 سبب اطلاع بعض المغييات في المنام قالوا النفس الناطقة للانسان لكونها
 في جوهرها من عالم التجرد كان ينبغي لها ان ينقش فيها صور الكائنات كما
 في النفوس الفلكية لكن لانها كما في التفكير فيما تورد الحواس عليها من
 المشتهيات والمستكرهات وفرط اشتغالها يجذب الاولى ودفع الثانية خلت
 عنها فحين تعطلت الحواس بسبب النوم عن ايراد تلك العوائق عليها حصل
 لها نوع اتصال بتلك الجوهر فتنطبع فيها بعض الصور المنطبعة فيها فيما لها زيادة
 مناسبة معها كصورة ولده واهله وماله وبلده وما اشبه ذلك والصور
 المنطبعة في النفس من بعضها جزئية فيقطع في المنام كما هي وبعضها كلية فتجلبها

في المنام وبيان اقسام الروايات في الغيبات في اطلاع

متخيلة النائم الى صورة جزئية فتلقب في خياله ثم تنتقل منه الى حسه المشترك فيراها
 جزئية فلهذا الصور ان كانت باقية كما اخذها من غير تفاوت الا بالتحويل
 من الكلية الى الجزئية لا تحتاج الروايات الى التعبير وان لم تكن باقية كذلك
 فان كانت بين الصورة المشاهدة وماخذها مناسبة من لزوم او تضاد
 وبالجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ماخذها بلا واسطة او بواسطة
 فهي ايضا الروايات بالمعتبرة لكن هي محتاجة الى التعبير وهو من العبور اى مجاوزة
 من شئ الى شئ اذ هنا يتجاوز بها عن ظاهرها الى ماخذها وان لم تكن بينهما
 مناسبة كذلك فهي من اضغاث احلام لا يعابها ومنها ما اذا كانت
 النفس قبل النوم مشغلة بشئ منوجهة اليه جدا فكثيرا ما يرى ذلك الشئ
 في منامه ومنها ما اذا حدثت صورة محسوس بسبب في الخيال قبل
 فينتقل منه الى الخيال في حالة النوم فتشاهد ما النفس حينئذ ومنها
 ما اذا كانت المتخيلة ملوثة بصورة كثيرة لاشتغالها فتعلقها في الخيال
 فيراها النائم وسيجيى بيان هذه القوى اعنى الحس المشترك والخيال والمتخيلة
 في البحث الثامن عشر ان شاء الله تعالى ومنها ما اذا غلب في المزاج واحد من
 الاخلاط الاربعة فيرى النائم اشياء ملوثة بلون ذلك الخاط فعند غلبة
 الدم يرى اشياء حمراء وعند غلبة الصفراء صفراء وعند غلبة السواد
 سودا وعند غلبة البياض بياضا وبنوا على ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء
 والاولياء عن المغييات قالوا قد يكون لبعض النفوس قوة اماغريزية
 او مكتسبة بالمجاهدة المحموده والاعمال الصالحة بحيث لا تقوى عوائق

الحواس والاشتغال بتدبير البدن على عوقها عن توجه النائم الى عالم التجرد والاتصال بالمبادئ العالية فينتطبع فيها من صور المعقولات المنطبعة في تلك المبادئ بقدر صفاتها ومناسباتها كمرآة صقلت وحوذت بها ما فيه نقوش كثيرة يترأى فيها من تلك النقوش بقدر صفاتها وهو لا الكاملون متفاوتوا الاحوال في ذلك الاطلاع فمنهم من يتفق له شيء من ذلك احيانا ومنهم من يكون له اكثر واكثر وهو متناهون منهم الانبياء فانه يتيسر لهم ملاحظة جميع ما يمكن للبشر ملاحظته دفعة او قريبا من الدفعة ويتيسر لهم الاخبار عن الغيب اذ اطاب منهم اظهر آية في كثير من الاوقات ولا يتيسر هذا الغيرهم ولهم خصلتان اخرى ان يمتازوا بها عما عداهم احداهما انهم قادرون على التصرفات في الاجسام العنصرية تصرفات خارجة عن العادة لكونها منقادة لارادتهم كما ان بدن كل شخص منقاد لارادته وهذا ليس بمستنكر اذ تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحلول والانطباع فيه بل تعلق التدبير والتصرف فيه فكما جاز ان تصرف كل نفس في بدنها تصرفات اختيارية كقيامه وقعوده وهبوطه وصعوده وغير اختيارية كحمره الخجل وصفرة الوجل وارتعاده عند استعداد خوفه وسقوطه من شيء على رأس جدار عال او على جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط مع انه كثير ما يقع عليه مشيه في الارض اقل عرضا من ذلك واذا جاز لكل نفس هذه التصرفات في بدن وهو منقاد لها مع كونها خارجة عنه جاز ايضا ان تكون لنفس قوة التصرف في ابدان كثيرة مع كونها خارجة

عنها فتحدث بارادتها امور خارقة للعادة من رياح عاصفة وزلازل شديدة وحرق اجسام وغرق اقوام الى غير ذلك ثانياً * ان تكون قوتهم التخيلية بحيث تتمثل بها العقول المجردة تماثيل واشباحا يخاطبونهم بكلام مسموع منظوم كما يرى النائم في الرؤيا الصادقة اشخاصا يخاطبونه ويسمعونه كلاما منتظما اللفظ والمعنى ويظهر ايضا حقيقته وصدقه بعد ذلك وهذا ليس بمستنكر فان من شان القوة التخيلية ان تبرز المعقول المرتسم في النفس في معرض المحسوس وتكسوها كسوة المشاهد ثم تلقيه في الحس المشترك على صور المحسوسات المتأدية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة لبعض النفوس لتجربها عن الشواغل البدنية واقتطاعها عن زخارف الدنيا الدنية يأتى لها مشاهدة المعقولات في اليتظة بادنى توجه والحاصل ان النبي من كانت قواه الثلاث في اعلى درجة الكمال * احداهما قوته العقلية النظرية فانها في افراد الناس متفاوتة * فمنهم من يكتسب العلوم بمشقة عظيمة في وجد ان مقداماتها ترتبها على ما ينبغي * ومنهم من يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة * ومنهم من لا يحتاج في بعض النظريات الى النظر والكسب بل بتنبه من غيره * ومنهم من لا يحتاج الى التنبيه من غيره بل ينتقل ذهنه من تصوره النتيجة الى المقدمات مترتبة فيحصل له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحس * ومنهم من تحصل له القوة القدسية فيصير عنده جميع العلوم النظرية او اكثرها بمنزلة الاوليات فيلاحظها اما في ازمنا وفي اقل زمان من غير استعانة بشيء * والكل من

هذه الاحوال مراتب متفاوتة كما وكيفا ومنهم من ينتهي في البلادة الى حيث لا يتيسر تفهم شيء من النظريات له وان بولغ في السعي لتفهمه اولا يفهم منها الاشياء يسيرا حكي ان واحد اقرأ كتاب سبويه في النحو على السيراني فلما اتم الكتاب قال له اما انت فبارك الله عليك واما انا فلم افهم منه حرفا فنفس الشيء هي النفس القدسية التي ارتقت في ذكائها وصفائها الى حيث قدرت ان تلاحظ جميع الموجودات اواكثرها في اقل زمان والها الاشارة بقوله تعالى كانها كوكب دري هو قد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نوره وثانيته قوته العملية فانها ايضا في الاشخاص متفاوتة كما لا نقصانا فمنهم من ليس له قدرة نامية على استعمال اجسام بدنية وهي لا تنقاد لارادته اما الكسل غلب عليه او بسبب آخر ومنهم وهم الاكثر ينقاد له بدنه وهو يتصرف فيه كيف يشاء ومنهم من لا يقتصر تصرفه على بدن واحد بل له قوة التصرف في ابدان واجسام كثيرة واكثر واكثر فنفس النبي هي التي تلتفت في قوتها المتصرفه جدا اذا تطلعت الى هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة او خسف الارض بشخص او قوم انقادت له تلك الاجسام ونفذ تصرفها وثالثتها قوتها التخيلية فانها قوة من شأنها التصرف في صور المحسوسات الكائنة في الخيال من طريق الجسم المشترك بالتركيب والتحليل بان تصور مثلا انسانا ذرا سينا او انسانا بلا رأس وفي المعاني الجزئية الكائنة في الحافظة من طريق القوة الوهمية بان تبرز الولي في معرض العدو والعدو وفي معرض

الولي وفي صور المعقولات ايضا بان تلبسها بالاس المحسوسات وتلقيها الى الحس المشترك فيذكر كما في صورة المحسوسات ويظنها متأدية اليه على هيئتها من الخارج ولهذا سميت متصرفه ايضا وهي لا تسكن عن العمل يوما ولا يقظة فتخيلة غير النبي لغلبة انجذابها في اليقظة الى جانب صور المحسوسات وما يتعاقب بها لا تنفرغ الاشتغال بصور المعقولات والتصرف فيها كثيرا اشتغال فاذا اذلم صاحبها وركبت حواسه عن جذبها الى جانبها حصل لها زيادة فراغ للتوجه الى جانب المعقولات فلهذا يرى اكثر الناس في المنام ما لا يرى في اليقظة واما تخيلة النبي قوية على دفع مزاحمة الحواس اياها وجذبها الى جانبها وذلك لارتفاع النبي عن عالم المحسوسين وشدة توجهه الى عالم القدس فلهذا يظهر له في اليقظة كثيرا ما لا يظهر لغيره فيها الا قليل وهذا تقرير مذهبهم في التأصيل والتفريع واسند لوا على الاصل اما في العقول فبمثل ما مر في الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء من الدليلين لكن ثانيا هنا لا يجري بالنسبة الى كل عقل فيما هو مقدم عليه ومبدأ له بل في معلولاته وقد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلا حاجة الى ايراده هنا واما النفوس (١) وهو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية وانه لا بد لكل حركة من ارادة جزئية و ارادة الشيء لا تمكن بدون تصوره فالنفوس الفلكية عالمة بكل حركة تصدر عنها اذا كانت عالمة بالحركات كانت عالمة بمسبباتها اعني الاوضاع الحادثة اللازمة للحركات والنسب اللازمة لتلك الاوضاع كالمقارنات والتسديسات والتشكلات وغير ذلك

لان العلم التام بالسبب هو جب العلم بالسبب وانما لا يلزم من علما بالاسباب علما بجميع المسببات لاننا لا نعلم جميع الاسباب وما نعلمه منه الا نعلمه علما تاما لان توجه نفوسنا الى تدبير البدن وتزاحم الاشغال عليها وتجاذبهها الى المحسوسات المتخالفة عوقها عن العلم التام بالاسباب ولهذا اذا حصل لنا العلم بجميع اسباب شئ يحصل لنا العلم بوقوعه البته كما اذا علمنا ثلاطلوع الشمس وكون ثوب رطب مقابلا لها وعدم غيم او سائر آخر يجب شعاعها عنه فاننا نعلم البته انه سيجف وحينئذ فهي عالمة بجميع الحوادث الكائنة في العالم لانها كلها مستندة الى تلك الحركات ومسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع والنسب كما مرت اليه الاشارة في صدر الكتاب فهي عالمة بجميع الكائنات لا يوزب عن علمها ثقال ذرة في الارض ولا في السموات * والاعتراض عليه * اننا لنسلم ان حركات الافلاك ارادية بمعنى كونها بارادة نفوس الافلاك نعم هي ارادية بمعنى انها بارادة الله تعالى وهذا لا يجديهم نفعا ولئن سلم فلا نسلم توقف كل حركة جزئية على ارادة وتصور جزئين وقد مر بيان هذا في المبحث السابق بما لا مزيد عليه * ولئن سلم فقولهم ان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب ما المراد بالعلم التام بالسبب ان ارادوا به تصور السبب بكمه فلا نسلم انه يوجب العلم بمسببه وانما يكون كذلك لو كان السبب لازما بينا للمسبب بالمعنى الاخص وليس كل مسبب بالنسبة الى سببه كذلك وان ارادوا به تصور مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل نفس الفلك ودلالة شبهتهم لا تعدو عن انه لا بد لتلك النفوس من تصور

الحركات الجزئية وهذا التصور لا يستلزم التصديق بكون الحركات اسبابا للاشياء القلانية فكيف بالتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء معينة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهي حتى يلزم علما بجميع ما يستند اليها من الحوادث الغير المتناهية على ان ما ذكرناه لو فرض تمامه فانما يعطى علما بمسبباتها لا باسبابها وباديها ومدناكم انها عالمة بجميع الاشياء فشبهتهم قاصرة عن مدعاهم واما ما ذكرناه من التفرع فليس الاخطابة واهية ليس مستندا الا الى الوهم والحق اسناد ما يراه المذكورون بل اسناد جميع الحوادث الى ايجاد الله تعالى ابتداء ارادته واختياره واعتقاد ان النبي ياتيه في بقضته الملك وهو جسم لطيف يتصور باية صورة ما يشاء ربه تعالى المنزه عن التصور ويلو عليه كلام الله تعالى ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة لا بطريق التخيل والوهم وقد يرى ذلك الملك غير النبي ايضا من يكون بحضوره وقد لا يراه النبي ولكن يسمع كلامه ويفهمه ويحفظه وبعد التجاوز عن طريق الحق والعدول عن سنن الصواب فهنا احتمال آخر ليس بابعد مما ذكرناه بل هو عسى ان يكون اقرب منه وهو ان النفس الانسانية اذا كانت في جوهرها من العالم الروحاني قابلة للانتقال بصور الكليات والعائق لها عن ذلك هو الاشتغال بتدبير البدن وتوارد المحسوسات عليها كما ذكرنا فاذ حصل لها نوع خلوع عن ذلك العائق وصفاء اما بسبب النوم او بسبب آخر لم لا يجوز ان ينطبع فيها تلك الصور من الامور الخارجية التي تلك صورها وما الحاجة الى ان يقال حصلت هذه الصور من الصور

الحاصلة في اشياء اخر وما الدليل على ذلك : وما ذكره في بيان امر النبوة
من اختصاص النبي بالحصال الثلاث فغير تام مع اعترافهم بان وجود النبي
واختصاصه بما يميزه عن الكل واجب في العناية الازلية واما ما ذكره في
الخاصة الاولى من ان النبي يطالع على جميع ما يمكن اطلاق الشرع عليه دفعة
او قريبا من الدفعة مع عدم امكان اطلاق غيره على مثل ذلك مع ان مذهبهم
ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة فمشكل لان المتماثلين يجوز على كل منها
ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع على الآخر واذا كانت كذلك
فلا يتميز بهذا الحصلة النبي عن غيره مع ان حصول هذه الحصلة كما ذكرها
للنبي غير ثابت بحجة قاطعة والاطلاع على البعض كما هو مقطوع به مشترك
بينه وبين غيره فلا يكون مميزا له وكذا ما ذكره في الخاصة الثانية من
التصرفات الخارجة عن العادة في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من
الولي غير النبي كما يشاهد وينقل بالتواتر بل مثل هذا يقع عن غير الولي ايضا
باسباب مثل السحر الذي مبذوه تاثير النفس الانسانية في جسم غير بدنها
فان وقوع السحر تاثيره مقطوع بها شرعا وعرفا ومثل الطلسمات التي
مبذوها تمنح القوى السماوية بالارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل
للغواث وللغواث شرائط بها تصير قابلة لتاثير تلك القوى فيها فمن عرف
تلك القوى والشرائط وقدر على الجمع بينها تصد رمنة آثار غريبة خارقة
للعادة ومثل دعوة الكواكب التي هي الاستعانة بالملكيات فقط ومثل العلم
بالخواص وهو معرفة خواص الاجسام النقية مثل جذب الحديد للحجر

المقناطيس وجذب التبن للكهرباء وانزال المطر المشهور في بلاد ما وراء النهر
فان عندهم حجر اذا اتى في الماء ينزل المطر ولقد وقع في زماننا انه شرب
شخص بسمرقند من الماء الذي اتى فيه ذلك الحجر ثم اخرج منه من غير
علمه بحال ذلك الماء فدامت الامطار في ذلك البلد وقد تواترت حتى
ادت الى الاضرار باهلها فوقع في خواطرهم ان ذلك بسبب الخاصية التي
عرفت لهذا الشخص من شرب ذلك الماء فطردوه من البلد مع كونه من
الاعيان المشاهير فاذا اخرج من البلد قلع المطر ثمه وانتقل الى الموضع الذي
كان ذلك الشخص فيه فاذا وقف اهل ذلك الموضع على حاله طردوه
منه ايضا وهكذا كان حاله الى سنين تقريبا ثم زالت تلك الحالة فرجع
الى سمرقند ومثل العزيمة التي هي الاستعانة بالارواح الساذجة الى غير ذلك
من اسباب الامور الغريبة ومن اظهرها واشهرها الاصابة بالعين اذ هو متحقق
بدلائل الشرع والملاحظة فعلم ان التصرف الخارج عن العادة في الاجسام
العنصرية ليس من خواص النبي وما يقال ان الخاصة لا يجب ان تكون
حقيقية بل يجوز ان تكون اضافية ليس بشيء اذ المقصود اثبات امور
للنبي يمتاز بها عن غيرها وما لم تكن الخاصة حقيقية لا يتميز صاحبها عن غيره
ولا يرد علينا معاشر الملبين في المعجزات مثل ما اوردنا عليهم لانا نقول كل
الامور بخلق الله تعالى وارادته وهو لا يخلق خارق العادة عند دعوى
النبوة كذا فمن اجتمع فيه دعوى النبوة وظهور خارق العادة على يده
علم انه نبي ويميزه عن غيره مطلقا فهذا الاجتماع خاصة حقيقية للنبي من

غير اشكال واما الفلاسفة فلما قالوا بامثال النفوس و بان المتماثلين متكافئان
فما يجب لهما ويمتنع عليهما فلا محيص لهم عما اورد عليهم في الخاصتين واما
ما ذكره في الخاصة الثالثة ففساده اظهر من ان يخفى اذ هو تنزيل للنسبة التي
هي اشرف احوال الانسان قد راو خطرا في اخس المراتب وهي ان اوامر
النبي و نواهي مبنية على خيالات محضة لاحقيقة لها و اوها م بحتة لا اصل لها
ككلام المبرسمين و المجانين اذ ظهور المجردات في الصور المحسوسة و صدور
الصوت عنها حقيقة محالان باعترافهم ثم كيف تطابقت متخيلات جميع الانبياء
على ابراز الحق بزعمهم من قدم العالم و كون صانعه موجبا بالذات و عدم
جواز تعدد من المبدأ الاول الى غير ذلك في معرض ما ليس بحق من
الكلام الدال على حدوث العالم و ان الاول تعالى موجد الجميع بالاختيار
وامثال ذلك مما هو خلاف آراهم الباطلة و لم اجمع الانبياء المبعوثون بصالح العالم
و ارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام ببيان واضحا
بحيث لا يقع الخلق كلهم الاثر ذمة قايمة هم الفلاسفة في الجهالة والضلالة و على وهل
و هل يرضى عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا او يعقله بعد اعترافه بانسوبة
و بان الحكمة فيها هداية الخلق لكن من لم يجعل الله له نورا فانه من نور
المبحث السابع عشر في بيان ترتيب الموجودات بعضها على بعض هل هو
لعلاقة عقلية و عليية حقيقة بينها ام لا

فعند من ذهب من المليون الى ان الحدوث دخلا في الاحتياج الى المؤثر
ليس موجودا لذاته علة لموجودا أصلا وعند من ذهب الى ان علة

الاحتياج اليه هو الا مكان و حده و اثبت الصفات الحقيقية لله تعالى علة
لتلك الصفات و اما سائر الممكنات فالحق كما مر من ان الكل مستندة
الى ايجاد الله تعالى ابتداء باختياره بلا ايجاب ذاتي منه و لا عليية
حقيقية لبعضها بالنسبة الى بعض نعم جرت عادته تعالى بحكمة خفية
لا يعلمها الا هو بترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول عن
الثاني الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منها بدون الآخر و على جعل
الثاني مترتبا على الاول و على جعل الاول مترتبا على ما يترتب عليه ضده
مثلا يجوز في نفس الامر ان يترتب احتراق القطن على ملاقة الماء له و عدم
احتراقه على ملاقة النار له من غير تفاوت بين هذا و بين ما هو الواقع الآن
بالنظر الى طبيعتي الماء و النار و لو جرت عادته تعالى بهذا و استمرت
مشاهدته ثم لاحظ ملاحظ احتراق القطن بالنار و عدم احتراقه بالماء
لكان يستبعد كما يستبعد الآن عكسه نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط
لا يمكن ايجادها بدونها كما يجاد العرض فانه لا يمكن بدون وجود محل له
و اما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث ذاتها بعضها
علة حقيقية لبعض و اثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلمهم متفقون على
ان العلة الاولى واجب الوجود فانه بحسب ذاته علة موجبة لوجود
الممكن منه و قد مررت اشارة الى مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن
بعض و عليية بعضها لبعض الى العقل العاشر الذي يسمونه المبدأ القباض
و العقل الفعال كما مر و اما الموجودات العنصرية ففي كلامهم في ان

فاعلم اي شئ نوع اختلاف واضطراب في مواضع من كلامهم ان طبائع بعضها علة فاعلية لبعض كما يقولون الخفة علة للميل الى المركز (١) والجسمية علة للثخينة وطبيعة الماء علة للبرودة وطبيعة النار علة للسخونة الى غير ذلك و مرادهم العلة الفاعلية المستقلة تشهد بهذا احكامهم المترتبة على هذه الاطلاقات وفي اكثرها ان العلة الفاعلية لجميع ما في عالم العناصر من الصور والاعراض بل للنفوس البشرية ايضا المبدأ الفياض وسائر ما هو يتوقف عليه وجود هذه الاشياء بشروط واسباب هذه يحصل بها تلك الاشياء استعداد الوجود وقابليتها وفيضا منها من المبدأ على ما هي لا ثقة به واما الفاعل لكل فهو المبدأ لا غير فناسب ان يجعل البحث ثلاثة فنون لا بطلان قولهم الاول ولا بطلان قولهم الثاني ولدفع ما اوروده على المذهب ٧ قالوا طبائع الاشياء علل فاعلية لا مورو وجودية اما في ذوات تلك الاشياء كيبس النار وسخونتها واما في غيرها كجفاف مجاورها واحتراقه ولا مورو عدمية كعدم قبول الفلكيات الحرق والالتصام وعدم صلاح الجهاد للنجوم ويحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبائع ولهذا ينكرون او يؤولون بعض معجزات الانبياء كعدم تأثر بدن ابراهيم عليه السلام بنار غمرود وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك اما عدم قبول الفلكيات (١) هكذا في الاصل والظاهر ان تكون العبارة هكذا - الخفة علة للبعد عن المركز والثقل علة للميل الى المركز ١٢ مصحح

٧ يياض في الاصل ولعله الفن الاول في ابطال القول الاول ١٢

الحرق فيوردون عليه شبهة في صورة البرهان العقلي وليست بتامة كما تبين في موضعه ولا تشتغل هنا بنقلها وتزييفها تحريزا عن الاطالة والسأمة واما في غيره فلا دليل لهم على ما ذكروا الا ما شاهدوا امرارا من ترتب شئ على شئ وهذا لا يدل على العلاقة العقلية والعلة الحقيقية بل على السببية العادية ولا نزاع فيها وانما الكلام في استحالة التخلّف وهم معترفون بجواز حرق العادة بل بوقوعه والعادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مرارا وكثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله بل استمرت العادة على حالها الى زمان ووقوع ذلك الحارق فمن اين علم ان احراق النار للقطن ليس من العادات التي استمرت مع جواز وقوع خلافها غاية انه لم يقع الى الآن او وقع من قبل لكن لم يسمع به لوقوع زمان متطاوّل في البين فان دعوى الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون في اكثر المواضع ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غير فهم ايضا معترفون بان هذا الترتب لا يوجب العلم بالعلة والمعلولة فضلا عن كونه ضروريا او نظريا فتحقق انه لا وجه لحكمهم بعلة تلك الطبائع كما ذكر وهو المراد بطلانه هنا مع انه مبني على نفي كون الله تعالى فاعلا مختارا للجميع وهذا باطل كما تبين في مواضعه ٧

قالوا كل الحوادث في عالمنا هذا اثر المبدأ الفياض وهو المتصرف في هبولى العناصر بافاضة الصور والاعراض والنفوس عليها وهو دائم الفيض بمقتضى ذاته لا يخل فيه ولا عدم وانما ينأخر من الفيض لعدم تمام استعدادات

الحل له فان وجود كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لا نهاية لمبدئها وارادة على الحل اعني الهيولي او الموضوع او البدن مستندة الى الحركات الفلكية السرمدية وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قربا متدرجا ويستعد الحل لقبوله كذا الى ان ينتهي الى استعداده القريب الذي لا يحتاج بعده اليه شي آخر فينشئ يفيض من المبدأ ذلك الحادث على الحل وبواسطة تلك الاستعدادات تختلف آثار المبدأ مع كونه واحدا بالذات وقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كما بالشمع الشمس فانها تجعل ثوب القصار ابيض ووجهه اسود وتلين الشمع وتصلب الطين هذا قولهم الثاني وهو اذن من الاول لان الترتيب المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية واما هنا فليس بشيء اصلا لان يتوهم دليل على ما ذكره ومن اين علم ان فاعل تلك الحوادث ليس العقل الاول او واحد الآخر من المبادئ التي هي اعلى من العقل المتأخر ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصرات كما للفلكيات مع كثرة الاولى وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اصلا وما ذكره في معرض الدليل على كون الباري تعالى موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار رفع عدم تمامه لا جريان له ههنا قطعا ثم ان قولهم هذا ناقض لكثير من قواعدهم منها حكمهم بان حركة الثقل الى صوب المركز والخفيف الى جانب المحيط طبيعية لان مبدأ هذه الحركة اي فاعلها

على انقول هو ان عقل لا طبيعة الثقل او الخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث السفلية منه وهو مبدأ وفاعل لها ومنها حصرهم الحركات والميول في الطبيعة والقسرية والارادية لان حركات الاجسام السفلية وميولها على هذا التقدير ليست طبيعية كما ذكرنا اذ المبدأ خارج عن المتحرك ولا قسرية بوجبهين * احدهما . انهم فسروا الحركة القسرية بما يكون مبدؤا خارجا عن المتحرك وممتازا عنه في الوضع وكذا في الميل القسري والقيود الثاني متنفذ هنا فلا وضع للعمل * وثانيها * انهم شرطوا في الحركة والميل القسريين ان يكونا على خلاف الميل الطبيعي فلما لم يكن الميل طبيعيا لم تكن حركة قسرية ولا ميل قسريا ولا ارادية سيما حركات الجمادات لان الحركة الارادية ما تكون مع قصد المبدأ واختياره وكذا الميل الارادي والمبدأ عند هم موجب لا مختار * ومنها حكمهم بان كل جسم له حيز طبيعي بمعنى انه اذا اخلى وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له مكان معين لا ينتقل عنه الا لقاسروا لو وقع خارجا عنه لكان طالبا له حتى لو ارتفع المانع لعاد اليه بطبعه * ووجه التناقض ان حصوله في ذلك المكان من اعراضه والمفروض ان فاعل جميع الاعراض هو العقل الفعال فلا يكون مقتضى طبع الجسم والا لا اجتماع علتان مستقلتان على ملول واحد وهو محال *

٧ قالوا للملئين ان ما زعمتم من اسناد الحوادث كلها الى الفاعل المختار مستلزم لاشياء مستبعدة وامور مستكبرة لا يقول بها عاقل ولا يقبلها قابل وذلك لان طر في المقدور في صحة تعلق الارادة بهما متساويا بالنسبة وبعد تعلقها

باحدهما جاز في كل آن ان يتغير ويتعلق بالآخر وحينئذ يرتفع الوثوق بعلمونا
البدئية والنظرية المتعلقة بالممكنات قطعا إذ يجوز ان يكون امامنا جبال شاهقة
وعلى يميننا جنان ذوات اقنان واشجار وخذائق وعلى يسارنا رياض وحياض
وازهار وشقائق ومن ورائنا طبول هوائى وبوقات بوائق وعلى رؤسنا
طواويس ولقائى وتحتنا زرايين ونمارق وفي ابداننا مقامع ومطارق
الا اننا لا نرى شيئا منها ولا نسمعه ولا نحس به لعدم ارادة الله تعالى خلق
علمه فينا ويجوز ايضا علمنا اننا ان مشتعلة واشجار حترت فلهذا لم يرد الله تعالى ان نراها
فلم يخلق فينا رؤسنا وان يكون قدامنا طبول هائلة واصوات عالية لم يخلق
فينا سمعنا وان تصير اهل السوق حكما فضلاء وامشتم كتبنا حكمية وضحفا
الحية وان نصير اوانى البيت مشايخ زهاد اعباد او الذبابة شبابا شاداد الى
غير ذلك مما لا يتناهى عدادا فلم نتيقن بخلافها لا مكان جميع ذلك وجواز
تعلق ارادة الله تعالى بها بعد غيبتنا عن السوق والبيت وكذا يلزم ان لا يكون
شئ من علمنا البدئية والحاصلة بالنظر لافى الالهيات ولا في غيرها يقينيا
بل مجزوما به ايضا لانه يجوز عندكم ان لا يخلق الله تعالى فينا العلم بالامور الضرورية
ولو بعد اسبابها ولا العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح بل خلق فينا الجهل بها
فلا يكون ما وقع في ذهنا بالضرورة او بعد النظر مجزوما به وفساد هذه
اللوازم غنى عن البيان والجواب ان مثل ما ورد ثموه علينا وارد عليكم
ايضا فانكم معترفون بان طر في الممكن بالنظر الى ذاته متساويان بالنسبة الى
الوقوع وايها يقع يقع المرجح والمرجحات من وجود الاسباب واشراط

وارتفاع الموانع كثيرة كثرة لا يرعى ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث
معدات لانهاية لها من جانب المبدأ فكيف يتصور ضبطها لاحد واذا كان
كذلك فلعل شيئا من شرائط رؤية الجبال وما شابهها من المذكورات
يكون مفقودا فلماذا لا نراها مع كونها موجودة هناك فلا يكون علمنا بعدمها
يقينيا بل مجزوما به ايضا وكذا الحال في عدم سماع الاصوات والاحساس
بالاشياء المذكورة واذا جازتم الكون والفساد وعموم فيض المبدأ
وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات فيجوز ان يحصل لاهل السوق
في زمان غيبتنا عنها استعداد تلك الحكم والفضائل لسبب لانطلع عليه وان
كان على خلاف العادة فانكم معترفون بامكان خرق العادات فنفيض
من المبدأ على عليهم ولا شئ فيه غير الاستعداد للالاف بالاعتاد ويجوز ان
تتغافل هيولات امشتم صورها وتلبس صور الكتب والصحائف لو وقع
اسباب ذلك وكذا الكلام في اوانى البيت وذبابة وكذا انتم معترفون
بان الحسن قد يغلط ولا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فان كل احديه لم
انه يرى القطرة النازلة في الهواء خطا مستقيما مستطيلا والشعلة الدائرة
دائرة والشجر المنصب على الشط متكسا في الماء والحلقة الصغيرة المقربة
من العين كالحاشم دائرة عظيمة والعظيمة من بعيد صغيرة وامثال هذه
كثيرة بحيث لا يجال لا نكارها فلا يكون شئ من ادراك المحسوسات
يقينيا لان امكان الغلط في جميع صور ادراك المحسوسات ثابت ومع امكان
الغلط لا يحصل اليقين واذا لم يكن شئ من ادراك المحسوسات علمنا يقينيا

فلا يكون شيء من العلوم يقينيا لان جميعها فروع ادراك الحواس ومبنية عليه والمبنى على غير اليقيني لا يكون يقينيا ضرورة * وانما قلنا جميع العلوم فروع ادراك الحواس لان الانسان في مبدأ فطرته خال عن الادراكات كلها ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات فاذا استعمل الحواس فيها يتنبه لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احس باقية اذن الحرارة (١) يتنبه لمشاركة بينها واذا احس بالحرارة مع البرودة يتنبه لمباينة بينهما وانتزع منها صوراً كلية يحكم لبعضها على بعض ايجابا او سلبا اما بدهة عقله كما في البديهيات او بمعونة شيء آخر من تجربة او سماع او نظر كما في باقي الضروريات وفي النظريات فتبين ان الالتزام وادراككم ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا * والجواب * عن الكل ان امكان عدم حصول شيء في نفس الامر وامكان عدم ذلك الشيء فيها لا ينافي حصول العلم به علما يقينيا اما بخلق الله تعالى فينا اليقين به كما هو الحق او بسبب آخر كما هو زعمهم فنعلم ذلك الشيء قطعا ولا نتردد فيه مع اننا نعلم ان تقيضه ممكن وعدم علمنا به ايضا ممكن فاني اعلم ان مما سمي الآن قلم وقرطاس واعلم قطعا انه لا يمتثل ان لا يكون كذلك مع اني اعلم قطعا انه يمكن في نفس الامر ان لا يكونا الآن مما سين لي ومن انكر هذا فهو مباغت لا يستحق المخاطبة وهذا الجواب على رأى اهل الحق في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخلق الله تعالى في العبد العلم اليقيني باحد طرفي الممكن مع علم العبد بامكان طرف الآخر لان علم العبد لا مدخل له بالعملية في حصول علم آخر او في انتفائه بل كل من الله تعالى ابتداء

(١) هكذا في الاصل ولعله اذ احس بالنار مع الحرارة ١٢ * واما

* واما الذاهبون الى استناد العلوم الى المقدمات العقلية فينطرق على رأيهم الشبهة في ان الشخص اذا كان عالما بامكان عدم الشيء الآن كيف يتيقن بوجوده الآن وجوابها ما حررناه *

* البحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا * والمراد من التجريد ان لا تكون متميزة ولا حالة في متحيز والمقام يستدعي ان بين اول معنى النفس وما يتعلق به فنقول انهم اثبتوا النفس للافلاك والنباتات والحيوانات والانسان وعبروا عن نفوس الثلاثة الاخيرة بالنفوس الارضية وزعموا ان اطلاق النفس عليهم او على النفوس الفلكية بالاشتراك اللفظي اذ لا يوجد مفهوم شامل للقبيلين صالح لان يعرفاه * قال الامام الرازي في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على الارضية والسموية عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه فسر على وجه تندرج فيه النفس الفلكية ولم تندرج فيه النفس النباتية وبالعكس ولهذا قال النمط الثالث في النفس الارضية والسموية ولم يقل في النفس مطلقا فبناء على هذا ميزوا بينها في التعريف فعرفوا النفس الارضية بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة ومعنى الكمال ما يتم النوع وهو قسمان لانه اما ان يتم في ذاته ويسمى كمالا اول ومنوعا كالصورة السريرية مثلا واما في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كالحركة والوضع وسائر الصفات فالكمال الاول يتوقف عليه النوع والكمال الثاني يتوقف على النوع فقولنا كمال جنس وبقيد الاول خرجت الكمالات الثانية وبقولنا لجسم خرجت منوعات المجردات

والاعراض وبقولنا طبيعي خرجت صور الاجسام الصناعية مثل السرير وبقولنا
آلي والمراد به ان يكون ذا اجزاء وذا قوى متخالفة تصدر عنه آثاره بتوسطها
خرجت صور العناصر والمعادن فان آثارها وافعالها من الحرارة والبرودة
والتمخين والتبريد وغير ذلك ليست بالآلات بالمعنى الذي ذكرنا بل
بنفس تلك الصور وبقولنا ذي حياة بالقوة المراد منه ان يمكن ان تصدر
عنه افعال الحياة التي هي التغذية والنمو وتوليد المثل والادراك والحركة
الارادية والنطق * ويان فائدة هذا القيد يستدعي تمهيد مقدمة وهي
ان لم اخلافا في ان لكل فلك حركة خاصة كالخارج والندوير
والمائل ونفسا على حدة او النفس للفلك الكلي وهي مجردة للكل والافلاك
الجزئية بمنزلة آلات لها فعل الرأى الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية
عن التعريف بقيد الآلي ولا حاجة الى هذه الزيادة لكنهم ارادوا اخروجها
عنه مطلقا اي على الرأيين وعلى الرأى الثاني لا يخرج بذلك القيد فزادوا
هذا لاجرايها عنه ايضا وانما خرجت بهذا لان المراد بالقوة والامكان ماهو
مقابل الفعل فان النفس الفلكية وان كانت كمالا او لا لجسم طبيعي آلي
الا ان ما يصدر عنها من افعال الحياة اعني الادراك والحركة الارادية
جاصل لها بالفعل دائما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائما في التغذية
والتمية والتوليد ولا في الحركة والادراك بالفعل وبعض العلماء قال ان
التعريف شامل للنفس الفلكية على الرأى الثاني لانها كمال اول لجسم طبيعي
آلي يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الحياة وهذا هو محصل التعريف وكلامه

هذا مبني على انه اراد من القوة والامكان المعنى العام الشامل للفعل لكن
يصير حينئذ قيد بالقوة ضائما لا فائدة له اصلا واما النفس الفلكية فهي
كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين ويرد على التعريفين
ان النفس الانسانية والفلكية المجردتين ليستا كمالا او لا للجسم على ما ذكر من
معنى الكمال الاول لانه لا شبهة في ان الجسم يتم في ذاته بما فيه وصورته
الجمعية والنوعية ولا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته بل في كثير من كمالاته
او كمالها الى نفس مجردة كما في سائر انواع الحيوانات وكما في الافلاك على رأى
المشائين نعم بعض كمالات الانسان موقوفة على تلك النفس كما ان بعض كمالات
البلد موقوفة على الملك فالتعريفان غير جامعين عند من يشبث للفلك نفسا
مجردة وامامنا لا يشبث له الا النفس المنطبعة فتعريف النفس الفلكية على
رأيه تام فان قيل * النفس الانسانية كمال اول للانسان الذي هو النوع
لان الكمال الاول لا يكون الا بالنسبة الى النوع كما تبين تعريفه الا انه غير
عن الانسان بالجسم لانه المشاهد المعلوم منه قطع الكل احد * قلنا * نوع الانسان
ان كان حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله وان كان هذا الجسم
مع شيء آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتبارا فلا يكون له نفس
لانها لا تكون الا للانواع الحقيقية فالاقرب ان تعرف النفس على الاطلاق
بما ذكره ابو علي في الشفاء من ان كل ما يكون مبدأ للصدور افعال ليست
على وتيرة واحدة عادة للارادة فانما نسميه نفسا فمما ذكره مفهوم عام مشترك
بين النفوس الساقية والارضية كلها مختصة بها لان الشيء امامنا ان يكون مبدأ

لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية اعم من ان يكون نباتية او حيوانية او انسانية فان كلامها مبدأ لافاعيل اى آثار مختلفة واما ان يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لاعادة للارادة بل واجد لها وهو النفس الفلكية وذلك المفهوم شامل لمعدن القسمين واما ان لا يكون مبدأ لافاعيل اصلا او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لاعادة للارادة كصورة العناصر والمعادن والقوة الغازية والنامية وغيرها وهذا ان القسمان لا يشملها ذلك المفهوم وليس شئ منها نفسا ولعل نفس الطالب تنزع الى الاطلاع على القوى التي ذكرت انها آلات النفس في افاعيلها فلا بأس بان نشير ههنا الى تفاصيلها اشارة خفية لكنها تقصر الكلام على قوى النفوس الارضية اذ هي الالهة الانسب بما نحن فيه فنقول انهم اثبتوا ثمانى قوى يشترك النباتات والحيوانات كلها في ذواتها وان كانت كيفيات آثارها واحوالها متفاوتة فيها ونحن نسوق الكلام هنا في بيان احوالها في الحيوانات وبعد الاطلاع عليها تسهل معرفة احوالها في النباتات وتلك القوى بعضها يحتاج اليه بقاء الشخص واستكمالها وبعضها يحتاج اليه بقاء النوع فمن الاول الجاذبة وهي قوة تجذب الغذاء اى ما من شأنه ان يصير كذا وبعضه جزأ للمغذى من القم الى المعدة وان كانت اعلى من القم ثم يجذب بالطرف منه الى الكبد وتميز الاخلاط الاربعة هناك بعضها عن بعض ثم تجذب الاخلاط منه الى العروق فيتميز هناك ما يصلح غذاء لكل عضو عضو ثم يجذب منها الى كل عضو ما هو صالح له ومنه الماسكة وهي قوة تمسك الغذاء في المعدة الى ان يصير كيلوسا ويتميز

الاخلاط وفي العروق الى ان يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو وفي كل عضو الى ان يستحيل الى مشابهة ذلك العضو مشابهة نامية ويلتصق به ومنه الهاضمة وهي قوة تفيد ما جذبته الجاذبة وتمسكه الماسكة انطباخا ونضجا حتى صار صالحا لان يصير جزأ من المغذى ولهذا الانطباخ مراتب اربعة اولاهها في المعدة فان فيها يحصل للغذاء بياض وقوام كما ان الكشك الثخين وابنداء هذا من القم لان سطحه مع المعدة كانها سطح واحد وحينئذ يسمى الغذاء كيلوسا وثانيتهما في الكبد فان الغذاء فيه ينطبخ انطباخا فوق ما كان في المعدة وحينئذ يسمى كيلوسا وثالثتهما في العروق فان الاخلاط تدفع مختلطة من الكبد الى العروق لكن الظاهر عليها لون الدم وفيها ينطبخ انطباخا فوق ما كان في الكبد ورابعتهما في الاعضاء فان الاخلاط ترشح من الفوهات اللبيفة للعروق الى الاعضاء وتنطبخ هناك انطباخا ما يحصل لها الاستعداد القريب لالتصاقها بالعضو وصيرورتها جزأ منه ولكل مرتبة من مراتب الهضم فضل يندفع عن البدن فللمرتبة الاولى الثقل الذي يندفع من طريق الامعاء وهو اكثر الفضول فلها هذا طريقه اوسع وللثانية البول المندفع من طريق المثانة والسوداء المندفعة من طريق الطحال والصفراء المندفعة من طريق المرارة والاولا اكثرها وللثالثة البخار والعرق والوسخ والشعر والقمل المندفعة من طريق المسام واللعاب والمخاط والدمع ووسخ الاذن والرعاف وسائر الدماء الفاسدة والقيح والصد يد المندفعة من مواضعها وللرابعة المنى فهنا قوة اخرى هي مبدأ لتلك الاندفاعات هي رابعة القوى المذكورة وتسمى الدافعة

ومنه الغذائية * وهي قوة تلصق الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالمضو بدلا عما
يتمال فيه صورته * ومنه النامية * وهي قوة تجعل الغذاء متداخلا بين
اجزاء العضو وتضمه اليها لتزيد اقطاره الثلاثة زيادة معتد ايها على ما يناسب
طبيعة ذلك العضو الى ان وصل البدن الى اعتداله في المقدار ثم تقف عن
العمل وانما قيدنا الزيادة في الاقطار بكونها معتد ايها احترازاً عن السمن فانه
غير النمو اذ قد يحصل بعد سن النمو به ايضا تحصل الزيادة في الاقطار الثلاثة
لكن لا تحصل به في الطول زيادة معتد ايها والقيد الاخير احتراز عن الزرم
فانه ليس مناسباً لطبيعة ذي الزرم وهذا القوة يحتاج اليها الشخص في اشكاله
باعند ال حجمه واما ما يحتاج اليها بقاء النوع فقوتان * اخداهما * المولدة
وهي قوة تفرز من غذاء كل عضو بعد تمام الحضم او من غذاء الاثني
خاصة على اختلاف الرايين جزاً ليكون كاليدرا شخص آخر من نوع
الاول كما هو الاكثر او من جنسه كالبعل والتمولد من اجتماع النكس
مع الذئب فعلى الراي الاول المني متخالف الاجزاء متشابه الا متزاج
وعلى الثاني متشابه الاجزاء متخالف الاستعدادات * وثانيتهما * الصورة
وهي قوة في الرحم تفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعدادات الصور
والقوى والاشكال والمقادير التي يهايصير مثلاً بالفعل وهذه القوى تسمى
طبيعية لان الطبيعة في اكثر الامور انما يقال لما يصدر عنه الاثر لا بارادة ثم
الحيوان بعد اشتراك النبات معه في هذه القوى له قوى اخرى خاصة
به ولما كان امتياز غن النبات بالادراك والحركة الارادية فقواه المختصة

به ما يكون مبدأ لحد بين الامر بين * واما مبدأ الاول * وهي القوى المدركة
او المعينة على الادراك فقالوا انها عشر * خمس منها في ظاهر البدن وهي
الحواس الظاهرة واطهورها واشتهارها لا حاجة هنا الى تفصيلها وخمس
منها في الدماغ وهي الحواس الباطنة * اولها * الحس المشترك وهي التي
ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها ومحل هذه مقدم
البطن الاول من الدماغ فان الدماغ منقسم الى ثلاثة اجزاء جزوه
الاول اعظم ثم الثالث واما الثاني الواصل بينهما فهو كمنفذ من الاول الى
الثالث على هيئة دودة * ثانيتهما * الخيال وهي قوة حافظة لتلك الصور
بعد غيوبتها عن الحس المشترك فهو كخزانة للحس المشترك ومحلها مؤخر
البطن الاول من الدماغ * ثالثها * الوهم وهي قوة تنطبع فيها صور المعاني
الجزئية الكائنة في المحسوسات كصداقة زيد المدركة لعمر وعند الاحساس
به وباحواله وعداوة الذئب المدركة لبيته عند احساسها به ومحلها مؤخر
البطن الثاني من الدماغ * رابعها * الحافظة وهي قوة حافظة للصور التي
ادركها الوهم فهي كالخزانة بمنزلة الخيال للحس المشترك ومحلها مقدم
البطن الثالث * خامستها * المتصرفه وهي قوة تصرف في صور المحسوسات
بالحواس الظاهرة والمه في الجزئية الماخوذة منها بل وفي صور العقولات
الصرفة ايضا وذلك بان تركيب بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض كتصوير
فرس ذي جناحين وتصوير بدن لا رأس له وكابر از الصد يق في صورة
العدو وبالعكس وهي لا تسكن عن العمل نوما ولا بقطعة فان كان مستعملها

العقل في مدركاته يسمى مفكرة وان كان هو الوهم يسمى متخيلة ومحلها مقدم
البطن الثاني للكون نسبتها الى ما يتصرف فيها متشابهة . واما مبدأ الثاني .
فهو ايضا قوى اما فاعلة او باعثة ومعينة عليها واثانية تسمى نزوعية وشوقية
فان كانت باعثة على الحركة انبل ما تخيله المتحرك ناعما تسمى شهوية وان كانت
لدفع ما تخيله ضارا تسمى غضبية فان النفس تتخيل الحركة اولا باحد هذين
الوجهين ثم تشتاقها ثم تريد ها ثم تمد الاعصاب الى جانب مبدئها مرة
كما في حالة قبض اليد وترسلها عن ذلك الجانب اخرى كما في حالة بسط
اليد فتحصل لكل منهما حركة فهذه مبادا ربعة للحركات الاختيارية للحيوانات
والقوة التي منها تمد يد الاعصاب وارسالها تسمى الحركة . والقوى المختصة
بالحيوان تسمى نفسانية نسبة لها اما الى نفس الحيوان للاختصاص بها
او الى نفس الانسان لانها في الانسان اكل منها في غيره من الحيوانات هذا
بجمل ما قالوا في القوى النفسانية والحيوانية واستدلوا على تعدد ها على الوجه
المذكور باختلاف الآثار والافعال كالغذى والنمو وال جذب والامساك
والحركة والادراك ولم يجوزوا ان يكون مبدؤ الكل وفاعلها واحدا كالصورة
النباتية والحيوانية او قوة واحدة اخرى فاثبتوا اكل واحدا منها فاعلا
وهذا مع كونه بناء على اصلهم الفاسد الذي هو استحالة ان يصدر من
الواحد الا الواحد مردود عليهم بان هذا انما هو في الواحد من كل
الوجوه والصورة النباتية والحيوانية وسائر قواها ليس شئ منها كذلك
فانها امور ممكنة موجودة بوجود زائد حادثة منقسمة حالة في محل لها

الات واستعدادات غير محصورة فمن اين يلزم امتناع صدور
المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات ذلك الاصل ان صح دل
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص والصادر من كل
واحدة من تلك القوى افراد كثيرة وان كانت متحدة بالماهية كافراد
الجذب والامساك وغيرها يصدر من بعضها الامور المتخالفة الماهية ايضا
كالخيال والوهم فان حفظهم للصور المنطبعة فيها لا يتصور بدون ادراكها
لهاو كالتخيلة فانه يصدر منها التركيب والتفصيل ثم ما ذكرناه من مناف لاصلهم
الذي هو ان مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا وفاعلها هو العقل الفعال
ثم من العجائب تجوز صدور ثلاثة اشياء من المعلول الاول كما ذكر من
قبل وتجوز صدور اشياء غير متناهية من المعلول العاشر وعدم تجوز
صدور الاثنين مما هو مكتنف بشرائط واستعدادات غير متناهية
ومحفوف لجهات متكررة ولا ادري كيف يتقبل عنهم عند الفضلاء
والعقلاء وهذا كلام وقع في البين فلنرجع الى ما هو المقصود في
هذا البحث فنقول استدلو على ان النفس الناطقة الانسانية مجردة بوجوه
بعضها يدل على انها ليست في البدن ولا جزأ منه ولا المزاج اذ كل واحد
منها مما توهمه بعض وبعضها يدل على انها ليست جسما ولا جسمية مطلقا اما
الاول فتلافة ادلة اولها ان النفس لا تغفل عن ذاتها حتى في النوم والسكر
ايضا ولهذا اذ اصبح على الشخص باسمه العلم يثبته وايضا اذ وصل اليه ما يؤذيه
مثل ان يضرب او يقرب منه النار فان لم يدركه ولم ينقبض منه كان ميتا

وان ادركه وادرك انه يؤذيه لزم ان يكون عالمًا بذاته قبل وصول المؤذي اليه لان العلم بنسبة شيء الى شيء بدون العلم بالمتسبين محال وتغفل عن بدنها واجزائه كلها وعن مزاجها بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه يظهر ذلك بان نعرض الانسان خلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اجزائه معلقا في الهواء لا حرفيه ولا بردفانه في هذه الحالة يكون غافلا عن ظواهر بدنه لانها لا يدرك الا بالبصر والملمس وقد فرض خاليا عنها وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالشم والذوق وبمحصول في اول الخلق ولا يكون غافلا عن ذاته فثبت انه ليس عين بدنه ولا جزأ منه ولا مزاجه ولا شيئا من حواسه وقواه والاعتراض عليه ان من ادعى ان النفس والمدر ك هو البدن والمزاج اني يسلم ان الانسان في الحالة المفروضة يدرك ذاته وان البدن او المزاج تلامس الاجزاء حتى يدرك شيئا وهذه دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة وكذا ما ذكر او لا من ان النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من احوالها وما ذكر في بيانه من الوجهين ليس بشيء لان تنبيهه بالصباح عليه وانتباهه عن المؤذي لا يدل شيئا منها على علمه بذاته قبل تنبيهه لم يحصل له العلم مع تنبيهه بالصباح وبوصول المؤذي مع ان هذين الوجهين يتأنيبان في غير الانسان من الحيوانات الثانية ثانياً ان النفس لو كانت هي البدن لضعفت عند ضعف البدن وليست كذلك اما الملازمة فعلي تقدير كونها هي البدن او جزؤه فظاهرة واما على تقدير كونها حالة في البدن فلان القوى الجسمية انما تفعل بالجسم فيكون الجسم

آلة لهاو شرطها في فعلها واختلال الشرط بوجوب اختلال المشروط فيقع الفعل حينئذ انقص كما في قوى الحس والحركة واما انتفاء اللازم فلان النفس قد تقوى على افعالها حين يضعف البدن فان الانسان في من الانحطاط يقوى ثقله ويزداد مع ان الآلة البدنية في الانقاص والانحطاط فان قيل هذا معارض بان الانسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرفا فينقص الادراك فقد اختلفت قوة العقل باختلال الآلة وهذا يدل على ان نفسه حالة في الجسم قلنا ممنوع فان اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل اصلا على ان الفاعل حامل في الآلة بخلاف ازدياد العقل وقوته مع نقصان الآلة وضعفها فانه يدل على ان الفاعل ليس حالا في الجسم والاعتراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون حد من اعتدال الجسم الذي يقوم به الفاعل شرطا في كمال العقل والزائد على ذلك الحد امامستغن عنه فقط لوقاد حافي كمال العقل والنقصان انما يقع على ذلك الزائد فيكون العقل مع هذا النقصان اما على حاله او اتم واذا تعدى النقصان الى ذلك الحد مع العقل انقص كما في آخر الشيخوخة وبما ذكريندفع ما قيل ان يقال ذلك الحد لا يوجب الابقاء العقل على حاله لان يزداد عند نقصان الجسم والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما هو لا بعدم الاختلال ثالثها ان النفس لو كانت هي البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الآن هو الذي كان قبل هذا المسنين والتالي باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذي تولد ولو منذ مائة سنة واما الملازمة فلان البدن دائما في التغير

بالخليل في المدد الطويلة ينتفي ما كان اولاً بالكلية ويحصل بدله مثله واذا انتفى ذلك البدن انتفى جميع اعراضه وقواه بالضرورة لاستحالة بقاء العرض بلا محل وانتقاله الى محل آخر. فان قيل. هذا انما يتم لو عرض التحلل لجميع الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء الاصلية باقية مادام الشخص باقياً وتكون تلك الاجزاء هي النفس او محلها. قلنا. اجزاء كل ركن للبدن من اللحم وغيره متشابهة الماهية يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر فلو عرض التحلل لبعض منها دون بعض كان رجحاناً بلا مرجح. والاعتراض عليه. ان تشابه الماهية انما يقتضي ان يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر لا ان يقع لكل منهما ما يقع للآخر ولا نسلم الرجحان بلا مرجح لم لا يجوز ان يتحلل بعض ما يجوز تحلله دون البعض لارجاح المختار كما هو الحق او لسبب آخر كما في سائر الممكنات. واما الثاني فهو ايضا ثلاثة ادلة. الاول. ان للنفس عوارض واحوالاً لا يمتنع ثبوت شيء منها للجسم او الجسماني وما هو كذلك فليس يجسم ولا جسماني اما الكبرى فيبينة واما بيان الصغرى فيوجوه. احدها. ان النفس يحل فيها ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباعدة الوضع ويمتنع حلول غير منقسم كذلك في جسم او جسماني. بيان المقدمة الاولى ان المعقولات في النفس ومن المعقولات ما هو غير منقسم والا لكان كل معقول مركباً من اجزاء غير متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية دفعة وهو ظاهر الامتناع ولو سلم فالمطلوب حاصل لان كل كثرة متناهية لا بد فيها من الوحدة لانها مركبة من الوحدات فثبت تعقل النفس للواحد وتعقل النفس للواحد هو

حلول غير منقسم فيها. وبيان المقدمة الثانية ان كلا من الجسم والجسماني منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول غير المنقسم في شيء منها اما انقسام الجسم فظاهراً واما انقسام الجسماني فلان الحال في الجسم لو كان منقسماً مع كون محله منقسماً فلا يخلو اما ان يكون بتمامه حالاً في كل واحد من اجزاء محله فيكون حالاً في محال غير متناهية وهو ظاهر البطلان واما ان لا يكون حالاً في شيء من اجزائه فلا يكون حالاً فيه اصلاً هذا خلف واما ان يكون حالاً في بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض لا الكل كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالاً في الجسم لان غير المنقسم لا يكون جسماً وقد فرض حالاً في الجسم هذا خلف وان كان منقسماً ننقل الكلام اليه والى حلول الحال فيه انه في كل من اجزائه وليس في شيء من اجزائه الى آخر الاقسام فتبين امتناع حلول غير المنقسم في الجسم ولا في الجسماني. والاعتراض على هذا الوجه انه مبني على كون التعقل هو حلول المتعقل في ذات العاقل وهو ممنوع بل هو انكشاف الشيء عند العاقل من غير حلول وارتمام صورة ولو سلم انه الحلول فلا نسلم انه الحلول في ذات العاقل لجواز ان يكون في آلهة له وينكشف من هناك عليه وعلى كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس وايضا ما ذكرنا في بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال منقوض باشياء كثيرة مثل النقطة والوحدة والاضافات كالابوة ونحوها فانها كلها امور موجودات عند هم غير منقسمة اما النقطة والوحدة فلا شبهة في عدم انقسامها واما

الاضافات فلانه لا يصح ان يقال ان نصف الابوة مثلاً في نصف الاب ومحال
المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر واجاب بعضهم عن البعض بان المدعى ليس
ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال مطلقاً بل انقسام المحل الذي يحل فيه
الشيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة الوضعية كالجسم الذي يحل
فيه السواد او الحركة او المقدار واما المحل المنقسم الى اجزاء غير متباعدة في
الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي
ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو
ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالاب
فان الابوة لا تحل من حيث هو ذلك الشخص بل من حيث تولد شخص
آخر منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من
حيث هي مجموع فالمراد ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذي يحل فيه
من حيث هو فلا يرد النقض وفيه نظره لانه ان اراد ان في صور النقض
للطبيعة الاخرى كالانتهاء مثلاً مدخل في الحاية فليس كذلك فان النقطة
حالة في الخط لا في مجموع الخط والتشبيهاً وان اراد انها شرط للحلول الحال
في محله فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا لان حلول كل حادث في محله كالسواد
والبياض وغيرهما مشروط بشرائط هي معدة لمحله لقبول هذا الحال فيه
لحلول كل للحوق طبيعة اخرى لمحل هي كيفية استعدادية له فلا يوجب
انقسام المحل انقسام شيء من الحوادث الحالة فيه فلا يوجب انقسام النفس

انقسام العلم الحادث فيه وما ذكره في الوحدة في غاية البعد لان الوحدة
تحل في الشيء من حيث هو لا من حيث انه جزء لشيء آخر ولا من حيث
انه مجموع فان الوحدة ثابتة لزيد مع قطع النظر عن كونه جزءاً للمجموع
او هو مجموع حتى انه لو لم يكن مجموع اجزائه بسيطاً لم يكن واحداً
واجاب بعض آخر عن النقض بان المدعى ان حلول الحال اذا كان سرانياً
فانقسام المحل يوجب انقسامه والحلول في صور النقض ليس سرانياً
فلا يرد نقض وهو مردود بانه اذا ثبت نوع من الحلول لا يوجب فيه
انقسام المحل انقسام الحال فليكن حلول غير المنقسم في النفس من هذا القبيل
حتى لا يوجب انقسامها انقسامه وايضا ما ذكره في بيان ان النفس يحل
فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم بان يقال ان
المدرجات الحسية تحل في الحواس ومن تلك المدرجات ما هو غير منقسم
والا كان كل مدرك مركباً من اجزاء غير متناهية فيمتنع ادراكه دفعة
ولو سلم امكانه فالمطلوب حاصل فثبت ادراك الحواس للواحد والحواس
قوى جسمانية فثبت ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل
على انه لو تم لثبت ان النفس ليست جسماً ولا جسمانياً ولا يازم منه ان تكون
بجردة لاحتمال ان تكون جوهر افراداً متميذاً الا انهم بنوا كلامهم في هذا
الموضع على بطلان الجزء الذي لا يتجزى لنوع قوة في ادلتهم على نفيه * ثانياً
ان عارض النفس يكون مجرداً وعارض الجسم والجسماني يمتنع ان يكون
مجرداً واما بيان الاولى فهو ان المفهوم الكلي يحل في النفس وهو مشترك

بين افراد مختلفة في الكم والكيف والايين والوضع وغير ذلك فلو لم يكن مجردا لا يتصور هذا الاشتراك لانه حينئذ يكون له الموافق المادية من كم مخصوص وكيف مخصوص واين مخصوص وغير ذلك فلا يطابق ما ليس له تلك الاعراض المخصوصة فلا يتحقق الاشتراك بل تمتنع مطابقته لفرد اصلا واما بيان الثانية فان كل جسم وجسماني لا بد له من هذه العوارض التي يمتنع تحققها للمجرد واختصاص المحل بهذه العوارض يوجب الاختصاص بها والاعتراض عليه * انه ايضا كالوجه الاول مبني على ان العلم انطباع مادية المعلوم في النفس وهو ممنوع ولو سلم فالمنطع هو صورة المعنى الكلي لا نفسه ولا يلزم تطابق الصورة وذو الصورة في الموازن والاحكام كما في صورة الفرس المنقوشة مع الفرس الحقيقي فجاز ان لا تكون الصورة مشتركة ويكون ذو الصورة مشتركا وان تكون الصورة منصفة بتلك العوارض ويكون ذو الصورة مجردا عنها ولا تصاف بتلك العوارض انما لزم من قبل محالها فجاز ان تكون مجردة عنها ومشاركة بحسب ذاتها ثالثها ان النفس تقوى على افعال غير متناهية والجسم والجسماني يمتنع عليها ذلك اما بيان الاولى فان النفس تتعقل الاعداد والاشكال ومراتبها غير متناهية واما بيان الثانية فلما تقرر في موضعه من ان القوى الجسمانية لا تقوى على آثار غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة ولا بحسب المدة والاعتراض عليه * انا لانسلم ان النفس لها قوة فعل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية وانما فاعل الجميع هو الله تعالى ولو سلم فما ذكرتم في بيان انها تقوى

على الافعال فاسد لان التعقل انفعال لا فعل وليس لكم ان تعمموا مدعاكم ويانكم بما يشمل الفعل والانفعال اذ بطلان القول بان القوى الجسمانية لا تقوى على افعالات غير متناهية ظاهر على رأيكم فان افعال النفوس المنطبعة الفلكية من المبادئ العالية لقبول الكمالات عنها وانفعال هبولى العناصر من المبدأ الفياض لقبول الصور والاعراض عنه دائمان غير متناهيين ولو سلم فان اردتم ان النفس تقوى على تعقلات غير متناهية دفعة فهو ممنوع وان اردتم ان تعقلاتها لا تنتهي الى حد لا تقدر بعده على تعقل آخر فسلم ولكن لانسلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمانية وما ذكره في بيان ان القوى الجسمانية لا تقوى على الغير المتناهي فقد بين وجوه فساده في موضعه واظهرها النقض بالنفوس الفلكية التي هي قوى جسمانية مع صدور الارادات والتحريكات الجزئية الغير المتناهية عنها رابعها ان النفس تدرك ذاتها وادراكها لا يتناهي يترك الجسم او الجسماني ذاته وادراكه وآلاته * والاعتراض عليه * ان المقدمة الثانية دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة ومن ذهب الى ان النفس جسم او جسماني كيف يسلم هذا مع انه ان صح لزم ان يكون للحيوانات العجم نفوسا مجردة وهم لا يقولون به خامسها ان النفس قد لا تتكلم ولا تضعف بتكرار الافعال بل قد تقوى عليها كما في ثوب الى الافكار فانها تصير اقدر على الفكر والجسم والتقوى الجسمانية يكملها ويضعفها دائما تكرار الافعال * والاعتراض عليه * انه يجوز ان تكون القوى العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمانية فلا

يقدر اختصاص بعضها بالكمال وبعضها بعدمه . فان قيل . انقياس المذكور بابا .
 * قلنا . كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمية لا يسلمها
 كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل خدابة
 وصلابة يضعف معها العمل وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة تلين
 وتبسط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل . سادستها . ان النفس
 تدرك الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية والجسمية ليست كذلك
 فان الباصرة بعد ابصارها جرم الشمس لا تدرك الاشياء الخضرة والذائقة
 بعد ادراكها الحلاوة القوية لا تدرك الحلاوة الضعيفة . سابعتها . ان النفس
 تنطبع فيها صور كثيرة من غير مدافعة بعضها البعض والجسماني ليسا
 كذلك فان صورة الفرس المنقوشة على الجدار مثلا لم تمنح لا يمكن اثبات
 صورة اخرى في محلها . والاعتراض عليها . مثل . امر في الوجه الخامس
 مع ظهور انتفاض الاخير بقوة الخيال والمفكرة وغيرها . ثامنتها . ان النفس تنطبع
 فيها ماهيتا المتضاد بن معا ولا شيء . من الجسم والجسماني كذلك اما الصغرى
 فلان النفس تحكم بنسبة التضاد بينها ولا بد للحاكم بالنسبة بين شيئين من
 العلم بهما معا ولا معنى للعلم بشيء الا انطباع ماهيته في العالم واما الكبرى
 فلظهور امتناع اجتماع الضد بن في الجسم والجسماني . والاعتراض عليه . انه
 ايضا مبني على كون العلم هو الانطباع وقد عرفت حاله مرارا ولو سلم فلانسلم
 اشتراك الوجود الذهنى والخارجى في امتناع الاجتماع وامكانه . د . او من
 د اب القوم ان يجعلوا كلاما من هذه الوجوه دليلا على حدة لاصل المدعى

الثاني . ان الانسان يحكم احكاما على انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة
 كما يحكم بان هذا المبصر او هذا المتخيل حلوا او مر حارا او باردا خشنا او لين
 وان هذا المسروع او هذا المتوهم ملائم او منفور عنه وبمعكس هذا او بامثال
 ذلك ويحكم على المعقولات الصرفة ايضا كما يحكم بان واجب الوجود
 واحد فلا بد له من شيء يدرك هذه الاشياء كلها ونحن نعلم بالضرورة
 ان ليس جسم ولا جسماني يحصل له جميع انواع هذه الادراكات فثبت
 ان المدرك لهذه الاشياء والحاكم ببعضها على بعض شيء غير جسم
 ولا جسماني وهو المطلوب . والاعتراض عليه . ان من يزعم ان النفس
 جسم او جسماني لا يسلم الضرورة التي ادعوها وليس نزاعه الا في ان هذه
 الادراكات لا تحصل للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا في الحاجة معه . الثالث .
 ان النفس لو كانت جسما او جسمية لزم جواز كون شخص عالما بشيء من
 وجه وجاهلا به من ذلك الوجه في آن واحد وهو محال بالضرورة
 ما الملازمة فلانه حينئذ يجوز ان يقوم العلم بجزء منها والجهل بجزء آخر
 لاقسامها فتكون عالمة وجاهلة معا . والاعتراض عليه . اولا ان المراد
 بالجهل ان كان هو الجهل البسيط ففساد ما ذكر ظاهر لانه ليس وصفان ثبوتهما
 قائما بحل بل هو عدم العلم عن من شأنه ان يكون عالما فالعلم بشيء من له
 العلم به في الجملة والجاهل به من لا علم له به اصلا فاذا قام العلم بجزء من
 نفس الشخص فهو عالم لاجاهل وان اصطلم احد على اطلاق الجاهل عليه
 باعتبار خلو جزء من نفسه عن العلم كما انه يطلق العالم عليه باعتبار قيام العلم

يجزء منها فلا نزاع معه لكن لا امتناع فيه وكذا ان كان المراد به الجمل المركب لان ما ذكر في بيان الملازمة من انه يجوز ان يقوم العلم بجزء الى آخره ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بجزء من النفس مانعا من قيام الجمل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع كون شخص معتقد للتقيضين في حالة واحدة سواء كان اعتقادها في محل واحد او في محلين * وذنبا انه منقوض بالاعراض الجسائية مثل النفرة والشهوة واللذة والالام فان محالها اجسام ومع هذا لا يازم جواز ان يكون شخص مشتتيا لشيء ومتفرا عنه وملتذبه ومتأبلا عنه معا . واما الصنف الثاني فهو دليل واحد وهو ان النفس لو كانت حادثة في جسم من قلب او دماغ او اى جسم كان لزم احده الامرين اما دوام ادراك النفس لمجاها او امتناع ادراكها اصلا والتمالي بقسميه باطل فالقدم باطل اما بيان الشرطية فانه قد علم ان لادراك هو حصول صورة المدرك فلا يخلو اما ان يكفي لادراك النفس معلما لتحقيق صورته لاصلية او لا يكفي بل يحتاج الى حصول صورة اخرى له فيها فلي التقدير الاول بازم الامر الاول لان تلك الصورة حادثة عندها دائما وعلى التقدير الثاني يازم الامر الثاني لانه يمتنع ان تحصل في النفس صورة اخرى لمجاها او لا يمتنع اجتماع صورتين متماثلتين في ذلك المحل لان الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء واجتماع المثليين في محل واحد محال كما تقرر في موضعه فحيث امتنع ادراكها لمجاها اصلا واما بطلان التالي فلانها تدرك في بعض الاوقات انقلب والدماغ وغيرهما من الاجسام وفي بعضها لا * والاعتراض

عليه انه ايضا مبني على كون الادراك والعلم حصول الصورة وقد عرفت حاله مرارا ولو سلم فتخار ان ادراكها لمجاها يحتاج الى حصول صورة اخرى ولا نسلم الامتناع اذا امتنع اجتماع المثليين انما هو عند اتحاد وجودهما في ان يوجد امعا في الخارج او في الذهن والدليل انما يدل عليه واما اذا كان وجود احد هاتين خارجا والاخر ذنبا فلا دليل على امتناعه لانه بالحقيقة ليس اجتماعا في محل واحد لان محل احد هاتين المادة الخارجية والاخر النفس الحادثة فيها ولو سلم فبطلان التالي ممنوع وما ذكر في بيانه غير تام لانه يجوز ان يكون محال اجتماعا في محل تدركه النفس ولا دليل على انتفاء هذا غير استقراء نقص لا يفيد في مثل هذه المطالب وايضا الدليل منقوض بصفات النفس بان يقال ان كفى في ادراكها حضور ما هيئاتها عند النفس لزم ان تكون مدركة لها دائما وان لم يكن لزم امتناع ادراكها والا لا جمع المثليين بل الاجتماع هنا اظهر لان محالها كايها هنا النفس لا غير والتالي باطل بقسميه لان النفس قد تدركها وقد تغفل عنها فلزم امتناع ثبوتها للنفس لكنها ثابتة وجدانا واتفاقا واعلم ان بعض من يتصدى لتقوية كلامهم ونشيتهم وتوجيههم والعذر عنه اعترف بورود هذه الاعتراضات على هذه الادلة بحسب الظاهر ثم ادعى ان كون مقدماتها يقينية فيها نوع خفاء فتحتاج الى تجربة او حدس او غير ذلك مما يرضعها ويزيل الخفاء عنها فلا سبيل الى الزام الجاحد لها لكن المسترشد الطالب للحق باذعان واتقياد يتشفع بها وهذا كلام لا يعجز عنه احد فكل من يبت عن اتمام دليله ان يدعى ان حقيقته حافية الاعلى المسترشد

المطالب الحق فيبطل طريق النظر وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة في واحد من هذه الأدلة ان كانت يقينية مع كثرتها بل خفيت في الكل بحيث لا يمكن بيانها حتى التجأوا الى مثل هذا الكلام ولم يستعد لانها بالبيان احد مع اهتمامهم التام بتمام كلامهم فان قيل اذا كانت النفس الناطقة مجردة عنهم فلم اوردوا مباحث في العلم الطبيعي الباسط عن احوال الجسم الطبيعي من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون قلناه لان اسم النفس انما يطلق عليها ما هو مبدأ الآثار لا من حيث ذاته ولا من حيث مبدأ الآثار ولا باعتبار آخر غيرانه محصل جسم ومنوعه كما ظهر من تعريفها فللاشارة الى هذا الاعتبار اوردوها في مباحث الاجسام وكانهم يبحثون عن انه هل لهذا الجسم نفس مجردة ام لا

المبحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثة وانها هل هي باقية بعد موت البدن واجزائه ام لا

فهي بمقامان الاول البحث عن قدمها وحدوثها فنقول اما الملبون فقد اتفقوا على انها حادثة لانه ان العالم بجميع اجزائه حادث كالمرو لهم اختلاف في ان حدوثها مع البدن او قبله واما الفلاسفة فاهم في قدمها وحدوثها اختلاف فذهب افلاطون ومتابعوه الى انها قديمة واسندوا عليه بثلاثة اوجه احدها انها لو كانت حادثة لكانت مادية لما تبين من ان كل حادث مفتقر الى مادة والتالي باطل لما مر من ادلة التجريد فالمقدم باطل فثبت قدمها لانحصار الوجود في القديم والحادث فاذا بطل احدها

ثبت الآخر بالضرورة ثانياً انها لو كانت حادثة لفيت لان كل كائن فاسد والتالي باطل لما سياتي في المقام الثاني فالمقدم باطل فالمطلوب حق ثالثاً انها لو كانت حادثة لزم لاتناهيها مع ترتبها والتالي باطل بمرهان التطبيق فالمقدم مثله بيان الملازمة انها على تقدير وحدوثها افتقر الى شرائط من جعلتها بدن لكل نفس والابد ان غير متناهية ومتربة لدوام حدوثها مادامت الحركات الفلكية وهي سرمدية فلزم عدم تنافي النفوس مع التراب لامتناع التناسخ على ما تقر في موضعه فان قيل كيف جوزتم عدم تنافي الابدان ونفيتم عدم تنافي النفوس وما الفرق بينهما قلنا الفرق ان الابدان وان كانت غير متناهية لكن باسرها وعدم تنافيها غير مجتمعة في الوجود بل متعاقبة والموجودة هناك اجملة متناهية فلا يجري فيها التطبيق في الجميع ولا يلزم فساد في المجتمعة في الوجود بخلاف النفوس فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها في الوجود فيجري فيها التطبيق ويلزم المحال وذهب ارسطو ومتابعوه الى انها حادثة مع البدن واحتجوا عليه بانها ان كانت قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احداً من امور اربعة اما كون كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعاً منحصراً في فرد او التناسخ او اشتراك افراد الانسان في جميع الصفات النفسية او تجزئ النفس واقسامها والتالي باقسامه باطل اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلو اما ان تكون في تلك الحالة متعددة او لا فان كانت متعددة ولا بد للعدد من التمايز فتمايزها اماً بذا وانها باقضاء ماهيتها وهو

الامر الاول وان كان لابد وانها ولا بد ان يكون بالقوا بل لان تعدد افراد النوع الواحد لا يكون الامتلا بالقوا بل كما تقر في موضعه وقدمت اشارة اليه فيما سبق فيكون كل منها قبل تعلقها بيدتها الموجود الآن متعلقة بيدن آخر وهو الامر الثاني واما ان لا تكون في تلك الحالة متعددة فبعد التعلق بالابد ان ان بقيت على وحدتها كما كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة وغيرها وهو الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما بطلان هذه الامور فالاول ظاهر اذ لو سلم ان كلها ليست متماثلة فلا شبهة في تماثل البعض والثاني قد اقيمت عليه البراهين في موضعه والثالث والرابع مما لا يخفى على احد واجابوا عن ادلة افلاطون واشياعه امامين الاول فبان بعد تسليم ان كل حادث مفتقر الى مادة هذه المادة اعم من ان يحل فيها الحادث او يتعلق بها ومادة النفس وهي البدن من قبيل الثاني وهو لا ينافي تجرد الحادث بحسب ذاته واما عن الثاني فبان ما ذكر في بيان الملازمة من ان كل كائن فاسد مجرد ادعاء بلا ثبت نعم هذه القضية دائرة على لسان العقلاء بمعنى ان كل حادث في ذاته قابل للفساد وهذا لا يستلزم طريان الفساد عليه لجواز ان يمنع عنه مانع غير ذات الحادث واما عن الثالث فبان برهان التطبيق كما لا يخفى في الاشياء الغير المجتمعة في الوجود كالابدان لا يخفى ايضا في الاشياء التي ليس بينها ترتيب طبيعي او وضعي كالنفوس فان ترتيبها على تقدير وحدتها لا ينافي لا غير واما الجواب

عما احتج به لرسطو واتباعه فهو ان ما ذكره في بيان الملازمة من ان التمايز اما باقتضاء الذات او بالقابل ممنوع فان التمايز امر عدمي لا يحتاج الى علة ولو سلم فالخبر فيها ممنوع وما ذكر ان تمايز افراد نوع واحد قائم بالقابل غير تام وقد كشفنا عنه غطاءه فيما تقدم ولو سلم فلان بطلان الامر الاول اذ لا مانع من ان يكون كل نفس نوعا منحصرا في فرد وان لا يتماثل نفسان اصلا مجرد استبعاد هو لا يجدي في المسائل العلية وفي بطلان الامر الثاني اعني التناسخ ايضا كلام كثير وحجة غير ملزمة للنخبة. المقام الثاني البحث عن انها هل هي باقية بعد فناء البدن ام لا * على بقائها الفضلاء من الملبين وغيرهم سوى الذاهبين الى انها البدن او مزاجه فانه لا ينصور حينئذ بقاؤها مع فناء البدن المستلزم لفناء مزاجه * اما المليون فهم متمسكون بنصوص الكتاب والسنة واجماع الامة الدالة على بقائها بقاءها واما الفلاسفة فاهم على هذا المطلوب ادلة ثلاثة الاول وهو عمدتها انه قد ثبت ان النفس مجردة فلا تحتاج في ذاتها وجوهرها الى مادة وانما تعلقها بالبدن لمجرد ان يكون آلة لها في اكتساب كمالها فاذا حصل لها تلك الكمالات زالت حاجتها اليه فيها ايضا لانه شرط حصولها لا شرط بقاءها فاذا فسد البدن لم يفسد الاشياء لا حاجة للنفس اليه لا في ذاتها ولا في بقاء كمالها فلا يوجب فسادها وفناؤه فسادها وفناؤها هي معلولة للمبادئ العالية الباقية ازلا وابد افهي ايضا يجمع كمالها باقية بقاءها هو المطلوب والاعتراض عليه ان تلك المبادئ ان كانت علة ثامة لوجودها لزم كونها قد يمتد بها وقد اعترفتم بانتفائها وان كانت

علة فاعلية لها فقط فلم يلزم من بقاء بقاؤها لم لا يجوز ان يكون شرطا في بقاءها كما هو شرط في حدوثها حتى يلزم من فناءه فناؤها من بقاءه بقاءها كما يلزم من حدوثها حدوثه * الثاني * ان النفس لو امكن فناؤها ولها بقاء بالفعل لزم اما اجتماع المتنافيين في محل واحد واما كون النفس مادية والامران باطلان اما الاول فبالضرورة واما الثاني فلما مر من ادلة التجريد ثم انه على تقدير جواز كونها مادية لا يخلو اما ان يكون لمادتها مادة اخرى وتلك المادة مادة اخرى الى غير النهاية وهذا باطل او ينتهي الى مادة ليست لها مادة فتكون هي جوهر مجردا باقيا يمتنع الفناء عليه اذ يمتنع فناء غير المادي ولا نغني بالنفس الا هذا * بيان الملازمة * انها لو امكن فناؤها لكان لها بقاء بالفعل وقوة فناء والامران مختلفان والالزام ان يكون باق بالفعل حتى الواجب فانها بالقوة وبطلانه جلي ومتنافيان لانها لو كان محل قوة الفناء لكان قابلا للفناء والقابل يجوز اجتماعه مع المقبول فيجوز اجتماع ذات الباقي مع فناءه ولا شك في بطلانه فظهر انها متنافيان فاذا ن لا يخلو اما ان يكون محل البقاء وقوة الفناء هو النفس فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس ومحل قوة الفناء مادتها اذ لا يجوز ان يكون محل امكان الشيء غير مادته كما بين في موضعه فيلزم كونها مادية * والاعتراض عليه ما مر من وجوه ابطال ادلة التجريد ولو سلم فتلك الادلة لا تدل الا على ان النفس ليست جسما ولا جسمية وهذا لا يستلزم ان لا يكون لها مادة وصورة مخالفتان لمادة الاجسام وصورها وتكون مادتها موجودة قبل حدوثها وباقية بعد فناءها وما ذكر من انا لا نغني بالنفس الا جوهر مجردا

باقيا يمتنع الفناء عليه فيكون بقاءه بقاءها بعينه باطل لان ذلك الجوهر المفروض هو جزء النفس ويمتنع كون جزء الشيء عينه فلا يمتنع حينئذ فناء النفس مع بقاء تلك المادة * واجاب عن هذا بعضهم بانه لا يجوز ان تكون للنفس مادة يمكن فناء النفس منها لان تلك المادة اما ان تكون ذات وضع او لا والاول محال لان ماله وضع يستحيل ان يكون جزءا لما لا وضع له بالضرورة * وعلى الثاني اما ان تكون ذات قوام بانفرادها او لا وعلى الاول كانت عاقلة بذاتها لان كل مجرد قائم بنفسه فهو عاقل بذاته كما مر في البحث الحادي عشر فكانت نفسا وهذا خاف لانها فرضت مادة النفس لا عينها * وعلى الثاني فاما ان يكون للبدن تأثير في قيامها او لا وعلى الاول تكون النفس محتاجة في وجودها الى البدن وقد ثبت انه ليس كذلك * وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الحالية فيها وتلك الصورة المقيمة اياها لا يجوز ان تتغير وتفسد بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم وهذا الجواب لا يدفع ما ذكر من بطلان قوله انا لا نغني بالنفس الا جوهر مجردا الى آخره مع انه في نفسه فاسد لان قوله التغير والفساد لا يوجدان الا في الجسم ممنوع بل هو اول المسئلة المتنازع فيها * ثم ان ما ذكر في بيان ملازمة اصل الدليل من ان القابل يجوز اجتماعه مع المقبول لا يصح في مثل الفساد والفناء والبطالان ان اريد به الاجتماع في الخارج فان معنى قبول الشيء لها ليس ان الشيء يكون متحققا في الخارج وتعرض له هذه المعاني فيه بل معناه ان يتقدم فيه - وتحقيقه

انه ليس في الخارج شيء يدل على العدم وان الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجى فانما به فهو صحيح لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين ولو سلم فليكن محل قوة فناء النفس البدن او هيولاه كما ان محل امكان حدوثها هو فناء النفس البدن واما ان فناءه في الاحتياج الى المحل والاستغناء عنه وكما جاز ان يكون محل امكان حدوث النفس هو المادة اى بدن الا هيولاه ولا امتناع في كونها مادية بهذا المعنى فليجوز ان يكون محل امكان فناءه ايضا المادة بهذا المعنى واجاب عنه بعضهم بان لا يجوز ان يكون محل امكان حدوث شيء ولا محل امكان فناءه بالضرورة والالجاز ان يكون محل امكان حدوث الانسان هو الحجر والعكس ومحل امكان فناءه مافي المشرق مافي المغرب وبالعكس ولا شك في بطلانه فالبدن من حيث هو مبائن للنفس ليس محالا لا يمكن حدوثها لكان لما استعداد البدن لفيضان صورة نوعية عليه فلا بد لحصول هذا الاستعداد له من ان يتحقق فيه حالة وهيئة مخصوصة مناسبة لتلك الصورة ولا بد لحصول تلك الصورة من فيضان نفس عليه لانها من مبادئ تلك الصورة وعللها فحصل للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس فلهذا جاز ان يصير محالا لا يمكن حدوثها فلبدن من حيث هو مبائن لما ليس محالا لا يمكن حدوثها من حيث هي جوهر مجرد بل البدن باعتبار الارتباط المذكور والمقارنة التدرجية صار محالا لا يمكن حدوثها من حيث انها علة لتلك الصورة فاذا حدثت النفس وحصلت الصورة زالت تلك الهيئة المختصة وزال امكان

حدوث النفس ايضا واما ان فساد تلك الصورة لان امكان فسادها محالا هو محلها اى هيولى البدن بخلاف النفس فار البدن او هيولاه لا يجوز ان يكون محالا لفسادها وفنائها لمباينته اياها ولا يجوز ان يكون استعداد البدن لاستعداد الصورة موجبا لاستعدادها لان استعداد النفس كما كانت استعدادها لحدوث الصورة موجبا لاستعدادها لحدوث النفس لان استعداد شيء موجب لاستعداد جميع علمها ومن علل الصورة النفس كما مر فاما استعداد استعداد شيء لا يوجب استعداد واحد من شرائطه او علله وفيه نظر اما اولاه فلان المستدل بهذا الدليل كافي على غيره بنوا الكلام في اثبات ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان الذاتى كما مررت اليه الاشارة في صدر الكتاب والامكان الذاتى لوجود الحادث مقدم بالذات على حصول اى هيئة معدة لحدوثه مفروضة في بدنه او هيولاه ولا بد لذلك الامكان من محل على زعمهم فكيف يصح ان يكون حصول تلك الهيئة في البدن واسطة في كونه محالا لذلك الامكان واما ثانيا فلان قوله اذا حدثت النفس زال امكان حدوثها لا يجمع على هذا التقدير لان الامكان الذاتى لا يزول عن الممكن ابداه واما ثالثا فلانه اذا اندفعت المباينة بين البدن والنفس باى جهة كانت وحصل بينهما ارتباط قوى حتى صارت متصرفه فيه كما نشاء وصار آلة لمقتضى تحصيل كمالها فلم لا يجوز ان يكون محالا لا يمكن فنائها ما بفساد البدن او بقدرة القادر وارا دته او بطرو منافع لها والكل ممنوع اما الاول فقد عرفت بطلانه فيما سبق من ان فناء البدن لا يوجب

فناء النفس * واما الثاني ، فلان الفناء ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدره والارادة
 * واما الثالث ، فلان المناقاة بين الجوهر لا يتصور الا باعتبار حلول في مادة
 والنفس ليست مادة حتى يتصور طر و مناف لها واذا امتنع اللازم باقسامه
 امتنع المزوم * والاعتراض عليه * منع الملازمة مستندا بمنع انحصار سبب
 فناءها في الامور الثلاثة بناء على ما سبق من جواز كونها مركبة من مادة
 وصورة لا كمادة الاجسام وصورتها فتفنى بزوال صورتها ولو سلم فلا نسلم
 امتناع اللازم اما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون البدن شرطاً لبقاءها فعند
 خراب البدن تفنى لانقضاء شرط بقاءها واما قسمه الثاني فلان الفناء ليس عد ماصرفا
 ونفيا مطلقا بل هو عدم بعد الوجود ولا نسلم ان مثله لا يدخل تحت القدرة
 والارادة واما قسمه الثالث فلان قوله النفس ليست مادة ان اراد به انها
 ليست حالة في مادة فعلى تقدير تسليمه لا يجدى نفعه وان اراد نفي المادة عنها
 اعم من ان يكون مملها او محل صور لها فقد عرفت حاله آنفا *

✽ البحث المشرون في بيان حشر الاجساد وورد الارواح الى الابد ان
 هل هو ممكن وواقع ام لا ✽

والمقام يستدعي تفصيل مذاهب اهل العالم في المعاد . قال الامام الرازي
 في الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة وذلك
 ان المعاد اما جسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين * او روحاني فقط وهو
 قول اكثر النلاسفة الالهيين * او كلاهما معا وهو قول كثير من المحققين
 او ليس بواقع اصلا وهو قول القدماء من النلاسفة الطبيعيين * او ليس شي *

من هذه الاحتمالات مجز و مابه بل كل واحد مما يتوقف فيه وهو المنقول عن
 جالينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر لي ان النفس شي * غير المزاج ام لا فعلى
 تقدير ان تكون هي المزاج فعند الموت تصير النفس معدومة والمعدوم
 لا يمكن اعادته يعني على زعمهم وعلى تقدير ان تكون جوهر ابا قيا
 بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولم يبين عنده ان النفس هي المزاج او غيره
 لاجرم توقف فيه هذا كلامه * ومعنى المعاد الجسماني رجوع البدن الاول
 الى الوجود بعد الفناء بالكلية على رأي * ورجوع مثله اليه بعد العدم على رأي
 ورجوع اجزاء البدن الاول الى الاجتماع كما كانت بعد التفرق على رأي
 * ومعنى المعاد الروحاني عند من يقول به فقط رجوع النفس الى عالم التجرد
 والانقطاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية * وعند من يقول بها
 معامنها رجوع النفس الى التعلق بالبدن بعد مفارقتها عنه وانما قال اكثر
 المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط لان النفس عند هم جسم لطيف نوراني سار
 في البدن سريان النار في الفهم والماء في الورد فليس المعاد الا للجسم الذي
 هو الهيكل المحسوس مع النفس واتمام هذا البحث كما ينبغي يستدعي ان يبين
 ان اعادة المعدوم هل هي ممكنة ام لا فنجد البحث مقامين الاول لبيان حال
 اعادة المعدوم والثاني لبيان حال المعاد .

✽ المقام الاول في بيان حال اعادة المعدوم ✽

ان اكثر الملمين جوزوا اعادة المعدوم * سيما المعتزلة انما ثابت بان
 المعدوم الممكن شي * اي ذاته المخصوصة ثابتة في العدم فدلهم

على هذا المدعى ان وجود المعدوم ممكن لذاته والالم يوجد اولاً
والامكان الذي لا ينفك عن الذات وقدرة الله تعالى شاملة لجميع
الممكنات فيكون ايجاد مقدوره جازماً صدوره عنه وهو المطلوب وانكر
الفلاسفة وبعض التناسخية والمعتزلة والكرامية جوازهم فمنهم من ادعى ان
امتناعه ضروري قال ابو علي ان من رجع الى فطرته السليمة ورفض
عن نفسه الميل والعصية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتعة لكن
دعوى الضرورة فيها خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالذليل غير
مسموعة * ومنهم من استدل عليه بوجوده الاول * ان تخلل العدم بين الشيء
ونفسه محال واعادة المعدوم يستلزمه فيكون محالاً اما الاستلزام فلان
العدم تخلل بين الوجود الاول والثاني والالم يتصور الاعادة فلا يخلو اما
ان يكون الوجود الثاني غير الاول او عينه فان كان غيره فالموجود به ليس
عين الموجود بالاول لان الشيء الواحد لا يكون موجود ابوجودين متغايرين
بالضرورة فلا يتحقق اعادة المعدوم والمقدور خلافه وان كان عينه
ثبت الاستلزام * والاعتراض عليه * انا نختار الشق الثاني ونمنع الاستلزام
لان العدم ما تخلل بين الشيء ونفسه بل زمان عدم شيء تخلل بين زمان
وجوده الواحد * فان قيل * ما اعترفتم به من اتفاق الوجود بالاول والثاني
بقتضى تغاير الوجودين وبه يثبت المطلوب لانه اذا كان الوجودان
متغايرين يكون الموصوف بهما متغايرين * قلنا * نعم لكن يكفي التغاير
الاعتباري ولا حاجة الى التغاير الذاتي لثبت مطلوبكم وبهذا الاعتبار

يصح ان يقال زمان العدم تخلل بين الوجودين لان التخلل لا يقتضى
الاشيئين متغايرين تغايراً اعم من ان يكون ذاتياً واعتبارياً هكذا قيل * وفيه نظر *
لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم التخلل وهو مقدم كذلك
على الوجود الثاني والمتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء
حقيقة فما ذكره يلزم تقدم الوجود على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضروري
وليس هذا مثل تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء
ثمة ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض بخلاف الوجودين ههنا فان كلامها
منقطع عن الآخر بالفعل وليس ما تقدم من هذه المناقشة في ان الشيء
الواحد لا يكون موجود ابوجودين ومنع ضروريته بان يقال الوجود
عارض للماهية الممكن زائد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد
موجود ابفردين متغايرين منه كما ان الشيء الواحد يكون ايضاً بياضين
متغايرين بحسب وقتين نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد * الثاني *
ان اعادة المعدوم لا تتحقق الا اذا كان الموجود بعد العدم هو الموجود
قبليه بعينه ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والالم يكن
ايام بعينه لان الموجود في زمان غير الموجود في زمان آخر واذا كان
كذلك كان موجوداً في وقته الاول فيكون مبتدأ لا معاداً هذا
خلف او نقول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهذا محال لانها متنافيان
والاعتراض عليه * انا لانسلم ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكون
ذلك لو كان الوقت من شخصاته وليس كذلك وما ذكر من ان الموجود

في زمان غير الموجود في زمان آخر ان لريد به المغايرة بالذات فهو باطل
والا لزم ان يكون كل شخص في كل آن شخصا آخر كالأعراض الغير القارة
ولا خفاء في بطلانه وان اريد به المغايرة في الجملة ولو اعتبارية فسلم
ولا يجدي نفعا ولو سلم فلا نسلم ان الموجود في وقته الاول مبتدأ على
الاطلاق بل اذا لم يسبقه حدوث آخر ولم يكن وقته ايضا معادا واما اذا
كان كذلك فهو معاد لا مبتدأ فلا يلزم خلف ولا اجتماع المتنافيين * الثالث *
ان جواز اعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين والملازم
باطل ضرورة انه لا اثينية بدون التمايز. اما الملازمة فلانه اذا جاز اعادة
المعدوم ويجوز من انه تعالى خلق مثله في الذات وجميع الأعراض فنفرض
وقوع الامرين جائزا فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايز لا شتر اكها
في الذات وجميع الأعراض. والاعتراض عليه. انا لانسلم جواز خالق
مثله في الأعراض المشخصة كيف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يمكن وجود
شخص من الممكنات اصلا لا ابتداء ولا اعادة لاستواء جريان هذه
المقدمات في الكل لا اختصاص لها بالاعادة * الرابع * لو جاز اعادة المعدوم
لصدق الحكم عليه في حال عدمه بانه يجوز اعادته وصدق اي حكم كان
يميزه عن الممتنع والالم يكن هو اولى بذلك الاتصاف من الممتنع لكن هذا
التميز محال لان عدم الصرف والتفي المحض لا يتصور له تميز. والاعتراض
اما على رأي من يقول ان المعدوم الممكن شيء فظاهر واما على رأي من
لا يقول به فلا اعتراض ان جواز الاعادة والتميز الذي مقتضاه وصفان

اعتباريان يحصلان للمعدوم في نفس الامر خال حصوله في العقل وهذا
كاف في صدق الحكم المذكور ولا يتوقف على اتصاف المعدوم بها
في الخارج كما في الاحكام الصادقة على المتنتجات كيف ولو صح ما ذكرنا
ان لا يجوز احداث شيء اصلا بان يقال لو جاز احداث شيء لصدق الحكم
عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه وهذا يستلزم تحقق النسبة
في نفس الامر الى آخر المقدمات فها هو الجواب في جواز الاحداث فهو
الجواب في جواز الاعادة *

المقام الثاني في بيان حال المعاد الجسماني

اثبت المليون عن آخرهم ومعتمد في ذلك النصوص الكثيرة القطعية
التي لا تقبل التأويل اصلا لا كالنصوص المشعرة بالتجسم والتشبيه القابلة
للتأويل المنافية للدلائل القطعية على استحالة ظواهرها * وانكره الفلاسفة
وقالوا لا حياة للبدن بعد موته ولاجنة ولا نار حقيقة ولا لذة ولا ألم
جسمانيين ومافي كلام الانبياء والعلماء من هذا القيل فأنما هي تمثيلات وتصورات
للابور المعقولة بالاشياء المحسوسة تفهيم لارباب العقول الناقصة القاصرة
عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم في اكتساب الاخلاق المرضية
وارتكاب الاعمال السنية وترهيبهم عن الرذائل ليستعدوا لنيل سعادتهم
العظمى وادراكها بالحقيقة وهي الذات الروحية السرمدية التي
لا يكاد يكتسب كنهها وان اتصفوا بخلاف ذلك تنهيا والشقاوتهم الكبرى وهي
الجرمان عن تلك الذات والتألم به اما على التأيد واما في اوقات متفاوتة

وان لم يتصفوا لا بهذ او لا يذاك فليس لهم بعد الموت الم ولا لذة اصلا * وبيان ذلك انهم اثبتوا المعاد الروحاني بالمعنى الذي ذكرناه بناء على اصلهم من ان النفوس المجردة تمتنع فتأوه ها وانكر والمعاد الجسماني بناء على ان اعادة المعدوم ممنوعة وايضا يستدلون على عدم جواز حشر الاجساد واعادتها بادلة خاصة به كما نذكرها ان شاء الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها باقية بذواتها باقية ايضا باقية بكمالاتها التي اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن وتلتذ بها اللذة عظيمة روحانية لا يقدر قدورها ولا يتصور مثلها في اللذات الجسمانية وكذا في جانب الالم للنفوس التي فقدت كمالاتها وانصفت بالردائل ونهبوا على ان اللذة الروحانية اقوى من الجسمانية فيبينوا ان اللذة الباطنية مطلقا ولو كانت خيالية او وهمية اقوى من الحسية المظاهرة بوجوه منها - ان من اقوى المستلذات الحسية الطعام والمتاع وكثيرا ما يكون الشخص مشتهيا بها جادا قادرا على تناولها فيعرض له خاطر اللعب بالشرطنج ويتخيل الغلبة فيه فيتركها ويشغل به زمانا طويلا فلولا ان لذة تلك الغلبة مع كونها في امر خسيس مضيع للعلم الشريف اقوى من لذتها لما وقع من العاقل ترجيحها عليها - ومنها - انه كثير ما يتركها عند توقاف نفسه اليها اذ اتواهم ان قد احا في حشمتها بسببها ولو لان لذة الحشمة اقوى من لذتها لما كان كذلك - ومنها - انه كثير ما يحتاج الى ما عنده احتياجا شديدا ومع هذا يؤثر غيره على نفسه ويعطيه اياه فلولا ان لذة الاثارة ما يترتب عليه من الثناء اقوى عنده لما فعل ذلك - ومنها - انه ينفق كثير امان ماله الذي هو شقيق روحه

بل قد ينطق كله في طلب رياسة ناقصة حقيرة ولولا ان الرياسة الذم المشتهيات الحسية التي لا تحصل الا بذلك المال لما وقع ذلك * ومنها - انه كثير ما يوقع نفسه في ورطة الهلاك بمبارزة الابطال والقتال مع جمع عظيم بتعد يوم السلامة والخلاص بتوقع ذكر جميل بل قد يقطع بموته ومع هذا يقدم على المحاربه بتوقع ثناء يقع بعده توها منه انه يصل منه اليه فائدة فلولا ان لذة الثناء اشد من اللذات الجسمانية القانية بالموت لما كان كذلك وامثال هذه كثيرة في الانسان بل كون اللذة الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات العجم ايضا ولهذا يمسك كلب الصيد وطائره مع غلبة جوعها الصيد على صاحبها بل قديا تيان به اليه وايضا تلك الحيوانات تؤثر ولدها على نفسها في الطعمة وكثيرا ما تسعى في دفع الموزي بل المهلك عن ولدها فوق ما تسعى في دفعه عن نفسها وكل ذلك دليل على ان اللذة الباطنة اقوى من اللذة الظاهرة مطلقا ثم ان اللذة العقلية المحضة اقوى من اللذات الباطنة والظاهرة واشرفها بوجوه - الاول - ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية ومدركات العقل اشرف من مدركات الحس وكما كان كذلك كانت اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الحسية - اما الصغرى فيبيان جزئها الاول من وجوه - اولها - ان ادراك العقل يصل الى كنه الشيء ويميز بين ماهيته واجزائها وعوارضها ويميز الجزء الجنسي عن الجزء الفصلي للماهية ويميز جنس جنسها عن فصله وجنس فصلها عن فصله ويميز لازمها عن مفارقها الى غير ذلك ولما الحس فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل اقوى - وثانيها -

ان ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحواس متناهية لبقاء العقل وفناء الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي وثالثها ان ادراك العقل لا اختصاص له بنوع من الانواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلا منها له اختصاص بشئ فثبت بهذه الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس فلان مدركات العقل هي الباري تعالى والمجردات بذواتها ومدركات الحواس ليست الا صفات الاجسام ولا شبهة لعقل انه لا شرف للثانية بالنسبة الى الاولى واما الكبري فلان اللذة اقوى اما على التقدير الاول فواضح واما على التقدير الثاني فلان السبب متى كان اقوى كان المسبب اقوى واذا كانت اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم او مسببة عنه ولا شك ان الملائم كلما كان اشرف كانت الملائمة اكثر فتكون اللذة في ادراكه اقوى فتكون اللذة العقلية اقوى من هذه الجهة ايضا الثاني من الوجهين ان لذات الملائكة هي العقلية لا غير ولذات البهائم هي الحسية فقط ولا شك ان حال الملائكة الذواهب من حال البهائم قال الامام الرازي هذا الوجه اقناعي خطابي جدا او كانه اشار بقوله جند الى ان الوجوه الاخر المذكورة لا ثبات هذا المطلوب لا تخلوا ايضا عن كونها اقناعية لكن هذا الظاهر في هذا المعنى وانما نشغل نحن بما فيها لانه ليس في تزيفها كثير تقع اذ هذا المطلوب متفق عليه بين الكاملين والعقلاء وان كان الغالب على اوهام العوام ان اللذات القوية المستعملية

هي اللذات الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة كانها خيالات حتى انكر شذمة لا يعبا بهم اللذات العقلية راسا فان قيل * اذا كانت اللذة العقلية بهذه المثابة التي ذكرتموها من الرجحان على سائر اللذات فكيف اعرض عنها اكثر العقلاء ولم يشتغلوا بالعلوم العقلية حتى تحصل لهم اللذة العظمى مع ان كل احد طالب لآتم اللذات بطبعه قلنا لان اللذة لا تحصل بدون الادراك كما عرفت واول ما يحصل للانسان من الادراك واكثره هو ادراك المحسوسات فيتناول اول اللذة الحسية ويتشوق الى معاودة مثلها ويتوجه الى تمصها وابتكارها لئلا اذا حال كون قلبه قبله خاليا عن اللذات العقلية وقليل الاشتغال بها كما في الطفل بالنسبة الى الرضاع والسابق من المستلذات يكون الذ من جهة سبقه والصارف بمحل خال يكون امكن فيه فلهذا انا لف النفوس باللذات الجسدية في ابتداء الحال وكثيرا ما ينهمك فيها حتى يعوقه ذلك الى آخر الامر عن اكتساب اسباب اللذة العظمى وقد يقضى توغله في اللذات الجسدية وتغلها في طبعه الى فساد غريزية حتى لا يلتذ بادراك المعقولات ويكره الاشتغال باسبابه كالمرضى الذي فسد مزاج مذاقه فيجد الحلو مر او المستلذ مسبشا وكذا الالم العقلي اقوى واشد من الالم الحسي يعرف ذلك من الوجوه التي ذكرت في جانب اللذة قالوا والنفوس بالنسبة الى اللذة والالم العقليين بعد الابد ان اربع طبقات لانها * اما ان تكون مكتملة بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية بزية عن الهيئات الرديئة والصفات الذميمة المكتسبة

حين التعلق بالبدن ومباشرة مقتضيات الشهوة وهي نفس السعداء
 الملتذة بالبهجة ابد اسرمد ابادراك كمالاتها* واما لم تكمل لها هذه اللذة
 والابتهاج قبل الافتراق عن البدن لان الاشتغال بالمحسوسات والمشتبهات
 البدنية الضرورية مع سnoch المكروه ومع الكدورات اللازمة لهذه
 الحياة الدنيا عوقفتها عن التوجه التام الى تلك الكمالات ومطالعة حقايقها
 والالتذاذ الخالص بها فاذا زالت عنها تلك العوائق والشوائب ثبتت لها
 كمالاتها و صفت لها اللذة والبهجة بها . واما ان تكون عارية عن تلك العلوم
 والمعارف متصفة باضدادها وهي نفوس الاشقياء الكاملين في الشقاوة
 المتألمة ابدًا بجرمانها عن كمالاتها بتقصيراتها مع شعورها بتلك الكمالات
 واليأس الكلي عن نيلها . واما ان تكون عالمة بالحقائق لكن انصفت بالحيثات
 الرديئة بسبب اتباع الشهوات البدنية وارثكاب الاعمال المنهية وهي نفوس الفساق
 المتألمة تألما عظيما بعد الافتراق عن الابدان بسبب اشتياقها الى ما ألقت به وحرمانها
 عنه حرمانا لا رجاء معه في نيل المراد ولكن تألما لا يدوم بل هو مادامت تلك الحيثات
 باقية فيها وذلك متفاوت في افرادها بحسب الرسوخ وعدمه فيها فان المحبوب
 ينسى بطول العهد فاذا نسبت ما اشتاقت اليه زال عنها ذلك انما لم
 وحصل لها الالتذاذ الخالص بمعارفها* واما ان لا تكون عالمة ولا جاهلة
 جهلا مراكبا وهي النفوس الساذجة التي لم تهتم بادراك الكمالات ولا بامور
 الدنيا واتباع الشهوات كنفس الصبيان والاغنام فهي بعد المفارقة عن
 البدن غير ملتذة لعدم الكمالات وغير متألمة تألما عظيما لعدم شعورها بها

بالكمالات وقلة الفها واشتياقها الى الشهوات هذا حكاية مذهبهم في المعاد
 الروحاني . واحتجوا على استحالة المعاد الجسماني بعد تفرغهم عن استحالة
 اعادة المعدوم بوجوه بعضها يدل على استحالة اعادة جميع الابدان مطلقا
 وبعضها على استحالتها على الكيفية التي بينها المليون عليها الزامهم* فمن الاول
 انه لو ثبت المعاد الجسماني فلا يخلوا ما ان يكون في الافلاك او في عالم
 العناصر وكلاهما محال لان الاول يستلزم انخرق الا فلاك والثاني
 التناسخ وكلاهما محال . والاعتراض عليه . منع استلزام التناسخ اذا مفروض
 ان البدن الاول هو المعاد ولو سلم فلا نسلم استحالة انخرق الا فلاك
 وما استدلل به عليها مزيف كما بين في مواضعه . ومنه انه لو اكل انسان
 انسانا بحيث صار بعض اجزاء الماكول جزءا للآكل فلا يخلوا ما ان يعاد
 ذلك الجزء فيها معا وهو محال بالضرورة او في احدهما فقط فلا يكون
 الا خرمعاد ابعينه . والاعتراض عليه . ان المعتبر في الاعادة هي الاجزاء
 الاصلية التي يكون هذا الشخص بها هذا الشخص ولا ينفصل عنه ولا يخل
 من اول خلقته الى الموت ابد او لا نسلم ان شيئا واحدا يصير جزءا
 كذلك من شخصين فلا جزاء الماكولة اما اجزاء عارضية لها
 او لا حد لها ولا استحالة في ذلك ولو سلم فانما يتم ذلك لو كان المعاد
 هو المبتدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان قطعي عليه بل يجوز ان يكون
 الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى
 هذا لا يتم الدليل . فان قيل . فيستدل لا يكون المثاب والمعاقب هو

المطيع والعاصي بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا وشرعا . قلنا .
 المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن مجرد آلة
 في ذلك وتغاير الآتين لا يوجب تغاير ذى الآلة . ومنه انه لو اعيدت
 الابد ان لزم كون بعض السعداء في الجنة اعمى وبعضهم اعور وبعضهم اشل
 وبعضهم اعرج الى غير ذلك مما لا يجوز العقل ولا الشرع . والاعتراض
 عليه يعلم مما سبق . ومنه انه لو اعيدت الابد ان فاما لا لغرض وهو عبث
 لا يليق بالحكمة فامتنع صدوره من الله تعالى واما لغرض اما عائد الى الله
 تعالى فيكون مستكملا به وهو محال اتفاقا الى المعاد وهو اما الايلاام وهو
 ايضا باطل بالضرورة والاتفاق او الالذاذ وهو ايضا لا يصلح ان يكون غرضا
 لان اللذة الجسمانية ليست الا اندفاع الالم او مسياعته فيوجب ان يولم
 المعاد او لا يكون الذاذ به بدفع ذلك الالم عنه وهذا شئ لا يرتضيه عقل
 فكيف ينصور صدوره عن الحكيم تعالى كيف ولو تركه على عدمه لكان
 تلك الحالة حاصلة له لانتفاء الالم عنه بالكلية . والاعتراض عليه * اننا نختار
 انه لا لغرض وشئ من افعاله تعالى ليس معللا بالغرض وما الدليل عليه
 ولو سلم فلانسلم بطلان الايلاام والالذاذ غرضا لكونا جزاء لما ارتكب العباد
 باختيارهم من الطاعات والمعاصي وما ذكر من ان اللذة هي اندفاع الالم
 باطل بل هي كيفية موجودة بشهادة الوجدان كالالم واما انها مسببة عنه
 فهو مسلم لكن انحصار مسببها فيه ممنوع وما ذكر من ان هذه الحالة حاصلة
 في حالة عدم ففي غاية السقوط لانه لو سلم ان اللذة ليست بموجودة فهي

اندفاع الالم لانتفاؤه على الاطلاق وهل يقول احد من القائلين بان اللذة
 هي اندفاع الالم بانها حاصلة للمعدوم . ولو سلم انحصارها في اندفاع الالم
 في الذات الذنوية فلا نسلم ذلك في الاخرية فانه من الجائز ان يكونا
 مختلفين بالحقيقة ولو ازمها . ومنه انه يلزم منه تولد من غير توليد وهو محال
 . والاعتراض عليه * اننا لانسلم الاستحالة كما في آدم عليه السلام وكثير
 من الحيوانات . ومن الثاني . انه لو ثبت المعاد الجساني كما تزعمون لزم ان لا نكون
 الافلاك كرية لانكم تقولون ان ثواب المطيعين في الجنة وان الجنة في السماء
 اى فوقها واللازم باطل فللزوم باطل . والاعتراض عليه . اننا لانسلم اللزوم
 فان كون الشئ كرييا كان او غيره فوق شئ لا ينافي كون الثاني كرييا ولو سلم
 فلانسلم بطلان اللازم لان دليل كرية الافلاك غير تام . ومنه لو ثبت كما زعمتم
 لزم ابدية الاحتراق مع ابدية الحياة وهذا غير معقول . والاعتراض
 عليه . انه مجرد استبعاد وهو غير محذور ولا يبرهان على امتناع هذا . واذا
 جاز بقاء الحياة مع كون صاحبها في النار مدة طويلة كما اشهر من الحيوان
 الذي يقال له سمندرفلم لا يجوز دوام الحياة مع دوام الاحتراق ومن
 اين ثبت ان تأثير الاحتراق في ازالة الحياة اقوى من تأثير النار في الاحتراق
 . ومنه انه لو ثبت لزم ان يكون تأثير القوة الجسمانية غير متناه لان وصول
 الثواب والعقاب الدائمين يوجب التحريك الدائم واللازم باطل فكذا
 الملزوم . والاعتراض عليه . منع بطلان اللازم فانه كما يجوز عدم تناهي
 انفعالات القوى الجسمانية كما في تحريك الافلاك عندهم يجوز ايضا عدم

تناهى افعالها والله اعلم.

❖ خاتمة لتفصيل ما سبق في صدر الكتاب ❖

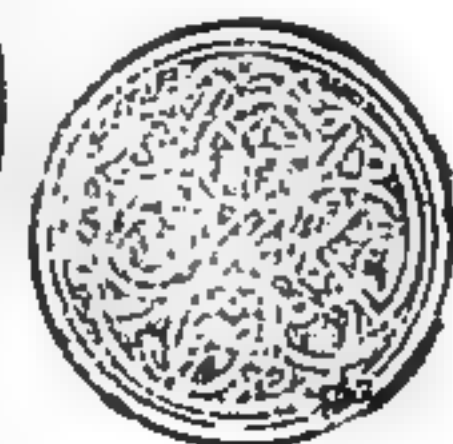
قد اشرنا هناك الى ان ما ورد نامن المباحثة مع الفلاسفة ليس المقصود من مجموعها الحكم ببطالان مطالبهم . فان بعضها مما يحكم بصحته قطعا كالمعاد الروحاني وكون اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الجسدية . وبعضها مما نظنه ظنا يزاحم الجزم كتجرد النفوس الناطقة وبعضها مما نظنه ظنا دون ذلك كعقارنة النفوس للابدان المتعلقة بها في الحدوث . وبعضها مما نرد فيه من غير رجحان لا حد طرف فيه كوجود النفوس المجردة للافلاك . وبعضها مما نجزم ببطالانه ولكن لا نكفرهم بالقول به كاثبات العلية بين الممكنات بعضها ابعض فان هذا شيء قال به طائفة من الماين ايضا كما اعتزلة فانهم يقولون بالتوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كالضرب والايلام . وبعضها مما انقطع بطلانه ونكفرهم به كالقول بقدم العالم وكسلب الاختيار عن الله تعالى وكفي علمه تعالى بالجزئيات التي هي افعال العباد فيها وكانكارهم حشر الاجساد وانما غرضنا من ذلك تبين ان العقل ليس مستقلا في ادراك الامور الالهية بمحققاتها وانظاره ليست مما يوثق بها في الاحاطة به ابد ون تأيد صاحب الوحي المريد باعلام من الله تعالى ونختتم الكتاب حامدين لله معلم الصواب . آمين منه جزيل الجزا ونيل الثواب . بمصلين على سيدنا وحي بخطاب واوتي بكتاب . وعلى آله واصحابه خيرا ل واصحاب . وعلى اتباعه ماتعاقب الملوان في الذهاب والاياب . ومسلمين عليه وعليهم تسليما كثيرا كثيرا .

❖ فهرس مضامين هذا الكتاب ❖

م	مضمون
٢	خطبة الكتاب
٨	مقدمة تافعة في الوصول الى المرام
١١	ما خالفوا فيه ارباب الشرائع اقسام
١٣	المبحث الاول حدوث العالم وقدمه
٦٥	المبحث الثاني ابدية العالم
٧١	المبحث الثالث ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة ام لا
٨٦	المبحث الرابع اثبات الصانع للعالم
٩٨	المبحث الخامس توحيد الاله جل وعلا اي نفى الكثرة عنه
١٠٦	المبحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية
١١٤	المبحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركيب من اجزاء عقلية ام لا
١٢٥	المبحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا
١٤٤	المبحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم
١٥٢	المبحث العاشر الكلام في حقيقة العالم
١٦٣	المبحث الحادي عشر انه تعالى عالم بغيره من الاشياء
١٧٠	المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته
١٧٢	المبحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة
١٧٩	المبحث الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة ام لا

مضمون

- ١٩٨ البحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصل من حركة الفلك الاعظم
٢٠٧ البحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات
٢٠٨ بيان سبب اطلاع بعض المغيبات في المنام وبيان اقسام الرؤيا
٢١٠ بيان سبب تصرفات الانبياء عليهم الصلوة والسلام في عالم الاجسام
٢١٨ البحث السابع عشر في بيان ان ترتب الموجودات بعضها على بعض هل
هو لعلاقة عقابية وعلية حقيقية بينهما ام لا
٢٢٧ البحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا
٢٤٨ البحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثة وانها
هل هي باقية بعد موت البدن وجزائه ام لا
٢٥٦ البحث العشرون في بيان حشر الاجساد ورد الارواح الى الابدان
هل هو ممكن وواقع ام لا
٢٥٧ المقام الاول في بيان حال اعادة المعلوم
٢٦١ المقام الثاني في بيان حال المعاد الجسائي
٢٧٠ خاتمة في تفصيل ما سبق في صدر الكتاب



من شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه

كتاب

شرح الفقه الاكبر

المتن المنسوب الى الامام الاعظم ابي حنيفة النعمان بن ثابت
الكوفي والشرح لامام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين علم الهدى
رئيس اهل السنة ابي منصور محمد بن محمد بن محمود الحنفي
الماتريدي السمرقندي صاحب التصانيف الجليلة المتوفى
سنة اثنتين او ثلاث وثلاثين وثلاثمائة تفقه على
ابي بكر احمد الجوزجاني عن ابي سليمان الجوزجاني
عن محمد رحمه الله جمع فيه بين الكلام والشرية
واتقن المسائل وأوضحها غاية الايضاح
تعمد به الله بالرحمة والرضوان

طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند
بجيد رآباد الذ كن عمرها الله الى اقصى الزمان
في شهر ذي الحجة الحرام سنة (١٣٢١) هجرية



بسم الله الرحمن الرحيم

قال ابو حنيفة رضى الله عنه الحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا
 توحيد او تمجيد او عقيدة و حقيقة و شريعة و الحمد لله مستحق الحمد قبل عباد
 و صلى الله على سيدنا محمد وآله اما بعد قال ابو منصور الماتريدي
 رحمه الله قد سألتموني اكرمكم الله بالتقوى ان اشرح لكم الفقه
 الاكبر الذي ينسب الى ابي حنيفة رضى الله عنه باسانيد صحيحة فاحببت
 الى ملتسكم بعون الله و حسن توفيقه انه هو المعين الموفق قال ابو حنيفة
 رضى الله عنه (لا تكفر احدا بدين ولا تنفى احدا من الايمان) قال الفقيه
 رحمه الله هذه مسألة مختلف فيها قالت الخوارج اذا ارتكب الانسان
 كبيرة من الكبائر فانه يكفر و يزول عنه الايمان وقالت المرجئة لا يضر
 مع الايمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة و قالت القدرية و المعتزلة
 يخرج بهما من الايمان ولا يدخل في الكفر و يكون بين الكفر و الايمان فاذا تاب

الى الله

الى الله و رجع عنها فانه يدخل في حيز الايمان قبل الموت فاذا مات قبل ان
 يتوب منها دخل في حيز الكفر و يخلد في النار و احتجت بقوله تعالى و من يقتل
 مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالد فيها و اخبر الله تعالى انه يخلد في النار و الخلود
 المقطوع انما هو للكافر الا اننا نقول لهم انما قلتم و احتجتم بهذه الآية لو غادتمكم (١)
 و مخالفتكم الاجماع فلو ساعدتكم السعادة لا تبعتم و ما ابتدئتم و ما خالفتم الصحابة
 و من بعدهم من اهل التفسير اجمعوا على ان المراد بالآية استحلال القتل و هكذا قال
 ابن عباس رضى الله عنه و هو ترجمان القرآن و على هذا اننا نسلم ان الخلود يعبر به
 عن الابد و انما يعبر به عن طول الزمان و قد اجتمعت على هذا ارباب اللسان و اصحاب
 البيان لانه يقال اخلد فلان في الحبس اذا اطال حبسه فيه و قال الله تعالى
 خيرا عن بلعم و لكنه اخلد الى الارض اى مال اليها و اطمان بها فان قيل
 روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر
 و في حديث آخرين الكفر و الايمان ترك الصلاة قلنا تأويل الخبر
 كتابيل الآية على ما بيناه و من الدليل على ان الايمان لا يرفع بالكبيرة قول الله
 تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتثبتوا امر بالتثبت في نبأ الفاسق فلو صار كافرا انتهى
 عن قبول شهادته و حديث ما عزين مالك ايضا حجة حين اقربا لزنابين
 يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلو صار مرتدالا امر بقتله او استرجعه
 الى الاسلام و المعنى فيه هو ان الايمان محل القلب و المعاصى محلها الاعضاء

(١) الوغد الاحق الضعيف الرذل الذي في او الضعيف جسما و قد و غد ككرم
 و غادة و الصبي و خادم القوم ١٢ قاموس

لا تكفر احدا بدين ولا تنفى احدا من الايمان

وهما في محلين مختلفين فلا يتنافيان * وقوله * انا نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر
هذه مسئلة يتناو بين المجبرة فيها خلاف لانها لا ترى الامر بالمعروف
والنهى عن المنكر واحتجت بقوله تعالى لا يضركم من ضل اذا اهتديتم * قلنا *
الآية في نفي المضرة وبه نقول ان مضرة المعصية لا تعدو عن العاصي كما
قال الله تعالى ولا تزروا زرة وزر اخرى وانما وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر قد عرف بآية اخرى وهي قوله تعالى ولتكن امة يدعون الى
الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر * وقوله عليه السلام واعلم ان ما اصابك
لم يكن ليخطئك وما اخطأك لم يكن ليصيبك هذه مسئلة يتناو بين القدرية
والمعتزلة فيها خلاف وهوانها يتنافيان ارادة الله ومشيته عن فعل العبد اذا كان
معصية فقالوا ان معصية العاصي وكفر الكافر ليسا بمشبهة الله وارادته لانه لو اراد
معصية العاصي وكفر الكافر ثم عذب عليهما كان ذلك جورا منه وحاشا ان
يوصف الله بالجور والظلم ومن هذا يسموننا اهل الجور ويسمون انفسهم اهل العدل
وقلنا * هذا من مخافتكم (١) وخرافتكم وجرا تكلم على الله تعالى وقلة عقلكم
وعدم فهمكم حيث غلبتم ارادة المخلوق على ارادة الخالق وحاشا ان تغلب
ارادة المخلوق على ارادة الخالق بل ارادته غالبية ومشيته نافذة ولا يكون
بارادته معصية العاصي وكفر الكافر جازا لانه يبين لهم طريق الهداية
والضلالة ويحدث لهم الاستطاعة ساعة فساعة وليس لهم ان يعرفوا حقيقة
الارادة اذ لو عرفوها لكانوا امثاله وحاشا ان يوصف الرب جل جلالته
بالامثال * ثم المذهب الصحيح * وهو مذهب اهل السنة والجماعة ان افعال

العباد على نوعين منها ما هو طاعة ومنها ما هو معصية فالطاعة والمعصية بهذا
كله دون رضا وامر * فان قيل * ما معنى قوله تعالى ما اصابك من حسنة
فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك * قلنا * معناه ان لا يضاف الشر الى الله
عند الاقرار بمراعاة اللاديب وان كان حصول ذلك من العبد بتخليق الله اياه
وذلك لان الاضافة على نوعين اضافة تحقيق و اضافة تكريم ف اضافة التحقيق
مثل قوله تعالى والله ميراث السموات والارض و اضافة التكريم مثل قوله
تعالى يت الله وثاقه الله فالطاعة والمعصية خارجتان عن اضافة
التحقيق لان ذلك مذهب المجبرة وبقيت اضافة التكريم فالطاعة مكرمة
مرضية جازان تضاف الى الله تعالى عند الاقرار فيقال الخير من الله والشر
ليس من محله الا كرام عند الانصاف الى الله عند الاقرار ولكنه يضاف
الى الله عند الجملة كما قال الله تعالى قل كل من عند الله * فان اشكل هذا
عليك في الاعمال فاعتبره بالاعيان انه لا يقال باخلاق الخنازير والحيات
والعقارب مراعاة اللاديب ولكنه يقال خالق كل شيء قوله (ولا يبرأ من
احد من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) هذا يستأوي بين الراضية فيه
بخلاف انهم يبرأون عن الصحابة رضي الله عنهم الا عن علي عليه السلام فيرد
عليهم بقوله عليه السلام صحابي كنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم والاخبار في فضائل
الصحابة كثيرة يطول ذكرها ها هنا . قوله (ولا يتو الى احد دون احد)
هذا يستأوي بين الشيعة انها توالي عليا بحسب وهذا قريب من مذهب الراضية
ايضا وقد ينافسه قوله * (ان ترد امر عثان وشلي الى الله هو عالم السر والخفيات)

مسئله حرمة البراءة عن التحابة رضوان الله عليهم اجمعين

ولم يرد بهذا الشك في أمرها ولكنه اخذ اسم الطرق وان اسلمها ان تكف الستنا
عنهم كما كف الله سيوفنا عن تلك الفتنة قال ابو حنيفة رضي الله عنه
(الفقه في الدين افضل من الفقه في العلم) لان الفقه في الدين اصل والفقه
في العلم فرع وفضل الاصل على الفرع معلوم قال الله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام ولا شك ان العبد او لا يلزمه الاسلام لقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون اي ليوحدون ثم العلم يبنى على الدين فصار الدين
هو التوحيد والعلم هو الديانة يعني الشرائع وهو بعد التوحيد ثم الدين عقد
على الصواب والديانة سيرة على الصواب قال ابو مطيع رحمه الله قلت
لابي حنيفة رضي الله عنه اخبرني عن افضل الفقه يعني عن افضل الفقه
بعد الفقه فاجاب ابو حنيفة رضي الله عنه قال (يتعلم الرجل الايمان)
اي احكام الايمان والثبات عليه يعني بعلم الحال العلم الذي هو عليه من
الشريعة وهو ان يعرف العبد نفسه على اي حال هو فيكون مستعد الاتيان
ملك الموت عليه وعن هذا قال عليه السلام طلب العلم فریضة على كل مسلم
ومسئلة اراد به الحال والحالة التي يكون فيها عاملا اي عاملا عالما وفقها طالبا
فيعرف نفسه وقال عليه السلام ايضا من عرف نفسه فقد عرف ربه والشرائع
والسنن اراد بهما الحلال والحرام قوله (والحدود) اراد به علم الاجتناب
عن المعاصي والائتثار بالاوامر قال الله تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه قوله
(واختلاف الامة رحمة) اراد به علم النظر بدقائق المعاني قياسا واستحسانا
واستنباطا لا اختراعا من جهة هوى النفس وهذا لان الاشياء تعرف باضدادها فمن

الفقه في الدين افضل من الفقه في العلم

بيان ان اختلاف الامة رحمة

لم يعرف

لم يعرف الكفر لا يعرف الايمان ومن لا يعرف البدعة والضلالة لا يعرف
الاهتداء والاستقامة

فصل

ثم اختلفوا في الايمان والاسلام قال بعضهم هما واحد لقوله تعالى ومن يتبع غير
الاسلام ديننا فلن يقبل منه وقال بعضهم هما متغايران لقوله تعالى قالت الاعراب
آمننا ولم نؤمنوا ولكن قولوا اسلمناه فقد علم تغاير بين الاسلام والايمان لان الاصح
ما قال ابو منصور لما نريد ان الاسلام معرفة الله تعالى بلا كهف ومحله
الصدور وما دقة لقوله تعالى فمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه
والايمان معرفة الله تعالى بالالوهية ومحله القلب لقوله تعالى ولكن الله حجب اليكم
الايمان وزينه في قلوبكم والقلب داخل الصدر (والمعرفة) معرفة الله
بصفاته ومحله القواد وهو داخل القلب (والتوحيد) معرفة الله تعالى
بالوحدانية ومحله السر وهو داخل القواد وهذا معنى قوله تعالى مثل نوره
كشكاة فيها مصباح المصباح الآية جعل الله الصدر بمنزلة المشكاة والقلب بمنزلة
الزجاجة والقواد بمنزلة المصباح والسر بمنزلة الشجرة وداخل السر موضع يقال
له خفي وهو موضع نور الهداية ولا صنع للعبد فيه سوى ان الله تعالى اذا اراد ان
يهدي عبدا ما نضال ياتي نوره في الخفي فيتلا لا وهو معنى قوله تعالى فهو على نور
من ربه ثم يتلا لا ذلك النور الى السر فيقوم للعبد فعل التوحيد فيوحد الله
ويبرأ عن الاصنام ثم لا يسكن ذلك النور بل يتلا لا الى القواد فيقوم للعبد
فعل المعرفة لله تعالى فيصير عارفا لله تعالى بجميع صفاته ثم يتلا لا ذلك النور

فصل في بيان اختلاف معاني الايمان والاسلام

الى القلب فيقوم للعبد فعل الايمان ثم يلا لا الى الصدر فيقوم له فعل الاسلام
ثم ينتشر ذلك النور في جميع الاعضاء فيتقاضي العبد بالاجتناب عن المعاصي
والانتمار بالا واصر و باجابة العبد الى ذلك صار مؤمناً تقياً حتى دخل تحت
قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقيل للنبي صلى الله عليه وسلم من
آلِكَ قال كل مؤمن فان لم ينجبه الى ذلك زال عنه التقوى واتسم بسمه
القسق بارتكابه المعاصي فيخاف عليه نفسه ويرجى له بحض ايمانه فاذا
صار هاهنا عقود اربعة التوحيد والمعرفة والايمان والاسلام ليست هي
بواحدة ولا متغايرة فاذا اجتمعت صار ديناً وهو معنى قوله تعالى ان الدين
عند الله الاسلام الى الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو اروي
عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه قال كنا جلوساً عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
في مسجد المدينة اذ دخل اعرابي حسن الوجه حسن الهيئة ايض الثياب
ووقف على طرف المسجد وسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فرد جوابه ثم
استأذن وقال اذ نوقال له النبي اذن فذنا ثم وقف واستأذن كالمو قروونا
الى ان جثا بين يدي النبي وقال يا رسول الله ما الايمان فقال النبي ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه وزسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله
قال صدقت فعيانته يسأله ويضدقه ثم قال يا رسول الله فما الاسلام فقال
عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلاة و ايتاء الزكاة وضوم رمضان
وجج البيت من استطاع اليه سبيلاً قال صدقت ثم قال يا رسول الله ما الاحسان
فقال عليه السلام الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك

فقال صدقت وهذا الحديث معروف و ابو منصور رحمه الله انما ذكر الحقيقة
قال فمن استيقن هذا واقربه فهو مؤمن لانه عقد على الصواب على ما بيناه
وانما قال ان استيقن بهذا واقربه لان الايمان اقرار باللسان وتصديق بالجان
فاذا صدقه بقلبه واقربه بلسانه فانه مؤمن واذا صدقه بقلبه ولم يقر بلسانه
وهو في الامكان من الاقرار فانه لا يصير مؤمناً كما لو اقر بلسانه ولم يصدق
بجنانه قال فان انكر شيئاً من خلقه فقال لا ادري من خلق هذا فهو كافر لان
الله تعالى خلق كل شيء وكذلك اذا قال لا اعلم ان الله تعالى فرض علي صلاة
ولا صوماً ولا زكاة فقد كفر لان الفرض منصوص عليه وهو قوله تعالى
واقموا الصلاة واتوا الزكاة واذا قال او من بهذه الآية ولا اعلم تاويله او تفسيرها فانه
لا يكفر لانه مصدق بالتنازل وان كان مخطئاً في التاويل قال فان اقر بجملة
الاسلام في ارض الترك ولا يعلم شيئاً من القرائض ولا شرائع الايمان
ولا الكتاب ولا يقر بشيء منها فانه مؤمن وان كان لا يعلم شياً ولم يعمل به قال
الفقيه رحمه الله هذا يفيد فائدتين احدهما ان الايمان بالنقايد صحيح وان لم يمتد
الى الاسلام خلافاً للمعتزلة والاشعرية انها لا يصححان الايمان بالتقليد ويقولان
بكفر العامة وهذا قبيح لانه يؤدي الى تفويت حكمة الله تعالى في الرسالة والنبوة
لان من اعطى الرسالة والنبوة امر او لا يعرض الاسلام على الكفرة فلو كان
الاسلام لا يصح بالعرض والتقليد لفاتت الحكمة في الرسالة الا ان
درجة الاستدلال اعلى من درجة التقليد الف مرة فكل من كان
في الاستدلال والاستنباط اكثر كان ايمانه انور وهذا كما روي عن النبي

عليه السلام انه قال لو وزن ايمان ابي بكر (من جهة النور والضياء) مع ايمان جميع الخلائق لرجح ايمان ابي بكر من جهة النور والضياء لامن جهة الزيادة والنقصان. الفايذة الثانية: ان الايمان اقرار باللسان وتصديق بالجنان والعمل بالشرائع لامن الايمان. قالت الشكاكية: العمل من الايمان. وعن هذا قالت بزيادة الايمان وتقصانه واحتجت بقوله تعالى فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا الا اننا نقول معنى الايمان هاهنا هو التصديق ايمانا اي تصديق افاذا الايمان بجميع القرآن واجب والقرآن كان ينزل على النبي عليه السلام آية فآية وسورة فسورة فكما نزلت آية وجب التصديق بها فمن لم يصدق بآية من القرآن فقد كفر كما لم يصدق بجميع القرآن فهذا تناويل الآية على ما بيناه. وقد ثبت الفعل بمخلقه فلم يغذ به على خلق نفسه. قلنا: الثواب والعقاب على استعمال الفعل المخلوق لاعلى اصل الخلق ولهذا قال ابو حنيفة ان الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لعمل الطاعة وهو معاقب في صرف الاستطاعة التي احداثها الله تعالى فيه وامره بان يستعملها في الطاعة لاني المعصية صرفها الى المعصية لاعلى احداث الاستطاعة ولهذا قلنا الاستطاعة مع الفعل لا قبله ولا بعده لان كل جزء من الاستطاعة مقرون بكل جزء من الفعل. وقالت القدرية الاستطاعة قبل الفعل وهي موجودة في العبد استعمالها كيف شاء. قلنا: هذا يوجب استغناء العبد عن الله حيث يختار لنفسه ما شاء والاستغناء عن الله كفر. فان قيل: نحن لا ننفي المشية ولكننا نقول المشية على نوعين مشية خبر ومشية تفويض. فمشية الخبر: نخلق السموات والارض وما فيها وما بينهما ومشية التفويض مثل

قوله تعالى

قوله تعالى ولو شاء الله لجمعناكم امة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء. وقوله ولو شاء الله لغيرنا مشية خبر اي لو شاء الله لغيركم عن الاسلام. وقوله ولكن يضل من يشاء مشية تفويض وهذا اعتقاد العدلية. قلنا: العجب من ترهاتكم ووعادكم حيث قسمتم مشية الله تعالى قسمين كما كنتم شركاء الله تعالى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم نريكم فحج هذه المقابلة ان الرجل اذا خير انسانا بين امرين وفوض العمل بين الطريقين يعني بين الخير والشر فان اختار الشر كان معذورا واذا جعلتم العباد معذورين في ارتكاب المعاصي وان اختار الخير يكون له منة على المفوض والخير واذا جعلتم للعبادة منة على الله تعالى مثاله لو خير الرجل امرأته (١) فافهم ان شاء الله تعالى ثم المذهب الصحيح وهو مذهب اهل السنة والجماعة ان للعبد فعلا حقيقة لا مجازا. وقالت المجبرة: لا فعل للعبد وله فعل على وجه المجاز لا على وجه الحقيقة. ونرد عليهم فنقول ان قولكم هذا يؤدي الى استقطا الرجاء والخوف عن العبد لا يخاف من سوء فعله ولا يرجو على خير عمله وهذا كفر لان في زوال الرجاء قنوطا قال الله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله. وقال في آية اخرى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون. وفي زوال الخوف استقطا العبودية وتقويت الربوبية وهذا اشد من الاول وقد دخل الفريقان القدرية باضافة صفة الله تعالى الى العبد وهي خلق الافعال والمجبرة باضافة افعاله القبيحة الى الله تعالى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ونوسط ابو حنيفة واصحابه رضي الله عنهم فقالوا الخلق فعل الله وهو احداث الاستطاعة في العبد واستعمال الاستطاعة المحدثه فعل العبد حقيقة لا مجازا على ما بيناه

(١) هكذا في الاصل واعلاه سقط عن هنا بعض العبارة ١٢ المصحح

❖ مسألة الخلاف في ان العمل من الايمان او خارج عنه ❖ بحث بناء الثواب والعقاب ❖

❖ العبد فعلا حقيقة لا مجازا ❖

فسلموا من القدر والجبر واختلاف آخريتنا وبين الاشعرية انها تقول ان
الاستطاعة التي تصلح للشر لا تصلح للخير وهذا قريب من الجبر بل عين الجبر
لان استطاعة الشر اذا كانت لا تصلح للخير صار مجبوراً في فعل الشر ومن هذا جواز
الاشعرية تكليف ما لا يطاق ونرد عليهم بقوله تعالى لا يكف الله نفساً الا وسعها
فان قيل قال الله تعالى خبرا عن المصطفى عليه السلام ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به فلو كان الامر فوق الطاقة لكان هذا السؤال من المصطفى عليه السلام
كفرا كما قال لا تظلمنا ولا تجر علينا فناءه سوال النبي صلى الله عليه وسلم كان على
سبيل التخفيف لا على سبيل نفي الطاقة اصادله سياق الآية ربنا ولا تحمل علينا
اصراً كما حملته على الذين من قبلنا الا ترى انك اذا رأيت دابة قد حملت حملاً
ثقيلاً قلت هذه الدابة حملت فوق طاقتها قلت ان تعلقهم بهذه الآية من
الوغادة وقلة الفهم وذكر في كتاب الاسئلة وجوابها وكل ذلك يرجع
الى ما بينا ثم ذكر بعض هذا الخبر وجوابها معروفان به (١) ولكن المراد من الخبر ان
الشقاوة المكتوبة في اللوح المحفوظ تتبدل بسعادة بافعال السعداء والسعادة
المكتوبة فيه تتبدل بشقاوة بافعال الاشقياء وقالت الاشعرية لا تتبدل عن
ذلك وعن هذا قالوا ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا مؤمنين في حال
مجرد هما للصنم ومجرة فرعون كانوا مؤمنين في حال حلفهم بعة فرعون
واقرارهم بالوحيته قلنا هذا مردود عليكم بقوله تعالى قل للذين كفروا ان
ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف اثبت الغفران للسلف قبل الاسلام فلو كانت
الكافر مؤمناً قبل الايمان لفانت فائدة الغفران ونعطل كلام الرحمن وهذا

(١) ما ذكر الخبر واعل في عبارة الاصل نقص شيء ١٢ من

من ائبح القبائح وقال عليه السلام الاسلام لا سلام يجب ما قبله ومن الدليل على ما قلناه
قوله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت يعني يحو المعاصي عند التوبة ويثبت
التوبة وهذا قد اجتمعت عليه المفسرون فان قيل القول بالتبدل
يؤدي الى تجويز البداء على الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً قلنا هذا من
قلة فهمكم وسخافة عقولكم ان المكتوب في اللوح المحفوظ صفة الله تعالى
بل هي صفة العبد سعادة وشقاوة والعبد يجوز عليه التغيير من حال الى حال
فلذلك صفة متغيرة واما قضاء الله وقدره فلا يتغير ولا يتبدل والقضاء صفة
القاضي والمقضي المكتوب في اللوح المحفوظ وانقضاء صفة الرب غير محدثة والمقضي
محدث والحكم غير محدث والمحكوم به غير محدث والمقدور محدث وتغير
المقضي عليه لا يوجب تغير القضاء اذ الناس على اربع فرق فریق منهم قضي
عليه بالسعادة ابتداء وانتهاء مثل علي وولد به الحسن والحسين رضي الله عنهم
وفریق قضي عليه بالشقاوة ابتداء وانتهاء مثل ابي جهل واصحابه وفریق
منهم قضي عليهم بالسعادة انتهاء مثل ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ومجرة فرعون فنقض
قضاؤه على ما كان في الازل جرى فالغير للمقضي عليه لا للقضاء والله
الموفق وقوله فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فينبه على ذلك اناس
نخرج على الجماعة هل ترى ذلك قال اسمعيل في ذلك لا فهذا يفيد ان الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر ارتفع في هذا الزمان لانه ذكر بعده فقال
ان ما يفسد من استحلال المعاصي وانتهاك الاموال اكثر مما يصلح وعن هذا
قلنا ان السلطان اذا كان جائراً فانه لا يجوز ان يخرج عليه بالسيف لما فيه من

❦ الناس على اربع فرق في القضاء والقدر ❦

للفساد من سفك الدماء وانتهاب الاموال قال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يضركم جور من جاور ولا عدل من عدل لكم اجركم وعليه وزره قال هذا القول يشهد ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذا الزمان مرتفع لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذا الزمان ليس الاعلى هذا الوجه الاعلى وجه الحثية تعالى ثم ذكر بعد هذا احكام الخوارج ولا يحتاج اليها وقوله فيمن قال لا اعرف الكافر كما فرأوه مثله لان الاشياء تعرف باحد ادعائها لم يعرف الكافر لم يعرف الايمان وكذلك لو قال لا ادري اين يصير الكافر فانه يكفر لان الله تعالى اعلن ان مصيره الى النار ثم بعد هذه المسئلة الاستثناء في الايمان وهي يتناوون الشكاكية فنرد عليهم بقوله تعالى اذا قال له ربه اعلم قال اسلمت لرب العالمين وما استثنى وقال خبرا عن السحرة آتارب العالمين من غير استثناء وقال تعالى اولئك هم المؤمنون حقا وقال اولئك هم الكافرون حقا وقال مذ بدين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء الآية وهم المنافقون فصاروا على ثلاثة اصناف ولم يذكر الصنف الرابع لان الايمان عقد على ما ينشأ فلا يستثناء بطله كسائر العقود فان قيل روي عن النبي عليه السلام انه من يمقره فسلم عليهم وقال انا لاحقون بكم ان شاء الله فاستثنى في الموت اقترى ابن الموت مشكوك فيه فكذلك نحن لا تشك في ايماننا ولكن يجوز الاستثناء فيه قلنا منكم كان خيرا لكم من تعلقكم بهذا الخبر لان النبي عليه السلام لم يشك في الموت وانما استثنى في اللعوق واللحوق مشكوك فيه اذ الفريقان فريقان في الجنة وفريق في النار فكل ما كان مشكوكا فيه

لا يضركم جور من جاور ولا عدل من عدل
بحث الاستثناء في الايمان

يجب الاستثناء عليه لقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وكما كان متحققا لا يجوز الاستثناء فيه كقوله هذا رجل وهذه امرأة ان شاء الله ولا من جواز الاستثناء في الايمان جواز الاستثناء في الكفر وقد ذكرنا ان الاستثناء في الكفر كفر مثله فان قيل انما الاستثناء للثبوت لا لندري ان نبوت علي الايمان ام لا قلنا هذا الاستثناء في الثبات على الايمان وذلك مشكوك فيه والاستثناء فيه واجب عندنا ايضا وكلا منا وقع في الاستثناء للايمان فاذا بطل الاستثناء فيه في حال بطل في جميع الاحوال والذي روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه من جواز الاستثناء فهو محمول في الثبات على الايمان وكان ذلك زلة منه فرجع عنها وقوله فمن قال انا من اهل الجنة فقد كذب لانه اذا قال انا من اهل الجنة فقد اسقط الخوف عن نفسه واذا قال انا من اهل النار فقد اسقط الرجاء عن نفسه وكلاهما لا يجوز كما بينا ثم اعلم بانه يجوز ان يقال في الجملة ان المؤمنين في الجنة بلا شك لان في جملة المؤمنين الانبياء والرسل والاولياء ويجوز ان يقال ان الكافرين في النار من غير شك فاذا شك فيه فقد كفر لانه انكر النص واما اذا اشرت الى واحد بعينه فان كان المشار اليه من الانبياء والرسل او ممن شهد له الرسل والانبياء بالجنة وهم اصحاب النبي عليه السلام وهم عشرة مبشرة والدليل عليه قوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين الآية فانه يجوز ذلك ان يقول هذا في الجنة من غير شك فاذا اشككت فيه فقد كفرت وكذبت على الله تعالى وان كان ذلك المشار اليه من غير الانبياء

او ممن لم يشهد له الانبياء بالجنة فلا يجوز لك ان تقول هذا في الجنة الا بالشرط
وهو ان تقول ان كان هذا على الايمان فهو في الجنة وكذلك ان كان المشار
اليه ممن نطق الكتاب انه من اهل النار جاز لك ان تقطع القول بانه في النار
والافباش شرط قال ابو حنيفة رضي الله عنه (من آمن بجميع ما يؤمر به الا انه قال
لا اعرف موسى وعيسى عليهما السلام امن المرسلين امن غير المرسلين
فانه يكفر) لانه انكر النص قال ابو حنيفة (من قال لا اعرف الله في السماء
ام في الارض فقد كفر) لانه بهذا القول هو من ان يكون له مكان فكان
مشركا قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى فان قال اقول بهذه الآية
ولكن لا ادري اين العرش في السماء ام في الارض فقد كفر ايضا وهذا
يرجع الى المعنى الاول في الحقيقة لانه اذا قال لا ادري ان العرش في السماء
ام في الارض فكانه قال لا ادري ان الله تعالى في السماء ام في الارض قال
الفقيه ابو الليث رحمه الله اختلفوا في هذه المسئلة قلت الكرامية والمشيبة
بان الله على العرش علوا مكانا ممكنا وان العرش له مستقر ويصفونه بالنزول
والهبط والذهاب ويقولون هو جسم لا كالا جسم تعالى الله عن ذلك علوا
كبيراً واحتجوا بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى الا ان ارد عليهم فنقول
ان العرش لم يكن فكان بتكوينه فلا يخلو اما ان يكون كونه لاظهار عظمته
وجبروته على خلقه واما لا احتياجه الى القعود عليه ولا يجوز ان يقال لا احتياجه
الى القعود عليه لان المحتاج لا يكون خالقاً لانه محتاج مهور الحاجة والمهور لا يكون
اميراً فكيف يكون الخالق ابطال هذا الوجه مع الوجه الاول وهو كونه لاظهار

مسئلة استواء الرحمن على العرش

عظمته وجبروته على خلقه ولا حاجة له اليه ثم معنى الاستواء استواء المملكة
لان كل شئ مقدور العرش والعرش مقدور الرب وهذا كما يقال فلان
استوى على سريره ومد عليه رجله يعنون بذلك استواء امور الولاية له
وانقطاع المنازعة في الامارة عنه وتأويل آخر وهو معنى الاستواء خلقه
على عرشه كما قال تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في
سنة ايام ثم استوى على العرش اي استوى فعل التخليق على عرشه فقد مررنا
على المشبهة فلم يبق لهم شبهة في الاستواء ونرد عليهم في قولهم الجسم لا
كالاجسام فنقول ان الجسم من عرض وجوهه والله تعالى خالق الاعراض
والجواهر فلا يوصف بها فان قيل ليس يقال له شئ لا كالا شئ فكذلك يقال
جسم لا كالا جسم قلنا الشبهة عبارة عن الوجود في نفي الوجود وذا
لا يجوز وليس الجسم بمثابة الا ترى انه لا يقال الكلام جسم ويقال له شئ
لانه عبارة عن وجوده وعن هذا قلنا انه لا يجوز للمعدوم ان يقال شيئاً خلافاً للمعتزلة
فان قيل ايش تقولون في قوله تعالى خلقته يدي قلنا اليد صفة وصف بها
نفسه ونؤمن بها بجميع اوصافه وعلى ان تأويل اليد صفة وغيرها من
الوجه والعين والقدم وهو القدرة والقوة لان زوال هذه الاشياء في
الخاصة توجب الضعف وزوال القوة والله تعالى قوي بدون الجوارح
والمعطلة تكرر ان تكون اليد والعين والوجه صفة لله تعالى فلا حاجة لانكارها
لان في ذلك تعطيل كلامه وتقويت صفاته مع ان لها تأويلات صحيحة والمشيبة
طائفة وصف الله عز وجل باليد والقدم والحارجية خالفت كلا الفريقين وقالت

القدريّة والمعتزلة ان الله تعالى في كل مكان واحتجنا بقوله تعالى وهو الذي
في السماء والارض في الارض الى اخباره في السماء وفي الارض الا اننا نقول لا حاجة
لكم في الآية لان المراد من الآية لو كان ما قلتم لكان وهو الذي كل فيه فلما
وصف بالشئبة دل على ان المراد به تقو ذالهيّة في السماء وفي الارض وبه
نقول وقول المعتزلة والقدريّة في هذا اقيح من قول المشبهة لان قولهم يؤدي
تلى ان الله تعالى في اجواف السباع والموام والحشرات تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا واما مذهب اهل السنة والجماعة ان الله تعالى على العرش علو
عظمة وربوبية لا علو ارتفاع مكان ومسافة قال ابو حنيفة رضي الله عنه
(ونذكره من اعلى لا من اسفل) لان الاسفل ليس من الربوبية والالوهية في
شيء وروى في الحديث ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم بامة سوداء فقال
وجب علي عتق رقبة مؤمنة فيجزي ان اعتق هذه فقال لها النبي صلى الله عليه
وسلم امؤمنة انت قالت نعم فقال ابن الله فاشارت الى السماء فقال اعتقها فانها
مؤمنة والمعتزلة تنكر هذا الخبر وترده وذكر في الكتاب حديث معاذ بن
جبل رضي الله عنه ان شابا ساء له فقال ما تقول فيمن يصلي ويصوم ويحج البيت
ويجاهد في سبيل الله ويؤدي زكاته ويعتق غيرانه يشك في الله ورسوله
قال معاذ هذا له النار قال فمات يقول فيمن لا يصلي ولا يصوم ولا يحج البيت
ولا يؤدي زكاة ماله غيرانه يدركه من الله ورسوله قال هذا الرجل هو اخاف
عليه فقال الشاب يا ابا عبد الرحمن كما لا ينفع من الشرك عمل فكذلك
لا يضر مع الايمان شيء ثم مضى فقال معاذ ليس في هذا الوادي افعه من هذا

الشاب قال رضي الله عنه وقد ذكرنا في هذا اختلافا بين الخوارج
والقدريّة في ارتكاب الكبيرة غير ان هاهنا اختلاف آخر بيننا وبين المرجئة
انها قالت ان المؤمن في الجنة ولو ارتكب الكبائر والمعاصي وانها لا تضر مع
الايمان واحتجت بقول الشاب وترك انكار معاذ الا اننا نقول خرج قول الشاب
عقيب قول معاذ ارجوه واخاف عليه وكان المراد من قول معاذ ان
الايمان لا يرتفع بالكبيرة والدليل على ان الخوف واجب لان الله تعالى امر
عباده بالتقوى في غير آية من القرآن وهو يوجب الخوف وعلى ان زوال
الخوف يوجب اسقاط العبودية وتعطيل الربوبية وذلك غير جائز قال
ابو حنيفة رحمه الله (من قال لا اعرف عذاب القبر فهو من الطبقة الجهمية والهاكية)
اعلم ان هذه المسئلة فرع لمسئلة اخرى وهي ان الجهمية والقدريّة
والمعتزلة يجعلون العقل حاسة سادسة كالسمع والبصر والشم والذوق
واللمس ويثبتون الامور على عقولهم ويقولون اننا نرى ونشاهد ان الميت
لا يتألم بما يؤلمنا في الشاهد فكذلك في الغائب وعن هذا انكروا عذاب القبر
وتسبيح الجماد لانهم يقولون لو كان لها تسبيح لسمعنا عن هذا نكروا الميزان
والصراط وخروج اهل الايمان بالكبائر من النار والمعراج ورواية الباري
جل جلاله ونرد عليهم فنقول ان العقول محدثة معرضة للعجز والضعف
والكلال والتلاشي كما قال عليه السلام تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في
الخالق لا يحتاجون الى التفكير في الله تعالى للتلاشي او هاهمهم وذو هول عقولهم
فلعمري انه بيت الحس للعلل فله مقولات المدركات لا لغير المقولات وهو

يتوقف في غير المعقولات حتى يرد السمع فيتبعه اذا كان سليما غير سقيم اتباعه
ايه في المنافع والمضار فاراد القدرة والمعتزلة ان يدركوا كنه الربوبية
بعقولهم العاجزة الكالة حتى مرضت عقولهم وسقطت ففوتوا المعرفة وزاحم
المتفقون في هذا قال الله تعالى في شأن المتفقين في قلوبهم مرض فزادهم الله
مرضا ولهم عذاب اليم وكل عقل اذا كان سليما يتوقف فيما لا يسند ركه
بالعقل حتى يرد السمع فاذا ورد السمع تبعه ومن الدليل على عذاب القبر انه كائن
قول الله تعالى سنعذبهم مرتين جاء في التفسير مرة في القبر ومرة في القيامة فقال وان
للذين ظلموا عذابا ابدا ون ذلك وهو عذاب القبر وقال ولنذيقنهم من العذاب
الادني دون العذاب الاكبر جاء في التفسير ان العذاب الادني هو عذاب
القبر والدليل على تسبيح الجماد قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده وقال تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيامة والاخبار في هذا كثيرة ما لا يمكن ردها
ثم اصحاب الاهواء والبدع فرق شتى كلهم في النار وروي عن النبي عليه السلام
انه قال افترقت بنو اسرائيل على اثنين وسبعين فرقة وستفرق امتي على
ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار الا السواد الاعظم وقال من احدث حدثا
في الاسلام فقد هلك ومن ابتدع بدعة فقد ضل ومن ضل في النار الى
اخر ما ذكرناه اعلم ان المشية صفة الشائي والارادة صفة المريد والامر صفة
الامر والعلم صفة العالم والكلام صفة المتكلم قال قائل لك صفات الله واحدة
او متغايرة قيل هي ليست واحدة ولا متغايرة لاننا لو قلنا هي واحدة فقد عطلنا
صفاته تعالى وهو مذهب القدرية والمعتزلة لانهم يجعلون الارادة والمشية

والقضاء والقدر والحكم كلها على معنى العلم وعن هذا انكروا المشية والارادة
والقضاء عن الشر وكلام الله تعالى يرد عليهم في غير موضع من القرآن وقد بينا ذلك
ولو قلنا هي متغايرة فقد اوقعنا المتغايرة بين الذات وبين الصفات وهو مذهب
المعتزلة والاشاعرة انهم يجعلون صفات الفعل محدثة وذال لا يجوز فكذلك المتغايرة
بين الصفات ثم صفات الله لا هي هو ولا غيره عند اهل السنة والجماعة ولا هي محدثة
سواء كانت من صفات الذات او من صفات الفعل ولا توصف بالسبق على
بعض وقوله في الكتاب ولكن سبقت مشيته امره يعني مأموره وقالت
القدرية هي غيره وتابعها الاشعرية وهذا فرع لمسئلة اخرى وهي ان صفات
الفعل محدثة عندهم وقالوا انا نرى في الشاهد انه لا يكون المكتوب مكتوبا الا
بالكتب ولا يحصل البناء الا بفعل البناء ولا المفعول الا بالفاعل فكذلك في الغائب
وعن هذا انه تعالى خالق بخلق ورزق برزقه وامر بامره وحريد بارادته
ونحن نقول خالق لم يزل خالقا ورزق لم يزل رازقا وامر لم يزل امر بامر
كما نقول عالم لم يزل عالما وقادر لم يزل قادرا وسميع لم يزل سميعا وبصير
لم يزل بصيرا وفي هذا اتفاق لان هذا من صفات الذات ثم من صفات
الذات الجلال والكبرياء والقدرة والعلم والسمع والبصر والكلام وما سواها
من صفات الفعل كائن للتخليق والتكوين والرزق والفعل والارادة والمشية
والقضاء والحكم ويرد على القدرية والاشعرية برهانهم فنقول ان الباني بان
وان لم يكن والكاتب كاتب وان لم يكتب وليس من ضرورة صيرورة
الكاتب كاتبان يحصل منه فعل الكتابة فلذلك جاز ان يكون الرب خالقا وان

لم يخلق ثم الدليل على ما قلنا انه لو لم يكن خالقا من قبل ثم احدث لنفسه فعل الخلق فخلق الخلق به يطلب تلك الصفة عند فراغه من الخلق فيبقى عاجزا عن الخلق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقال الله كل يوم هو في شأن ولا شيء المحدث محل التغير فكما لا يجوز التغير على ذاته وصفاته الذاتية فكذلك لا يجوز التغير على صفاته الفعلية ولا نه لو كان يحدث لنفسه صفة اسم لكان سببها بخلقه وهو لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ثم المذهب الصحيح ان الله تعالى موصوف بجميع صفاته في الازل ذاتية او فعلية وان صفته لا هو ولا غيره على معنى انه لا يزايله كون الشيء لا هو عين الشيء ولا غيره ولم نرد به الشبه وانما اردنا به لطف الكلام وسئل ابو منصور عن صفات الله تعالى ما هي قال لا هو ولا غيره قيل له لا هو ولا غيره ما هو قال صفاته لا يجوز ان يقال عالم بعلمه وقادر بقدرته وكذلك في جميع صفاته الذاتية لان صفاته الذاتية كما كانت ازيلية من غير خلاف لم يكن في هذا اللفظ جدل واما في صفاته الفعلية فلا يجوز ان يقال خالق بخلقه لتكن اختلاف اصحاب الاهواء فيه لكي لا يقع في الشبه واختلف مشايخ (سمرقند) احتراز عن هذا ايضا قالوا عالم هو وله علم وموصوف به في الازل وقادر وله قدرة وهو موصوف بها في الازل ومتكلم وله كلام وهو موصوف به في الازل قالوا لان الباء توهم الالة كما يقال قاطع بالسكين وضارب بالسيف ثم هاهنا اختلاف آخر في ان الكلام محدث ولم يطلقوا عليه اسم الخلق ولا فرقوا بين اللفظين احتجوا بقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا لعلنا نجعلنا في الخلق الا ان هذا هو من

صفات الله تعالى لا عينه ولا غيره
البحث في كلام الله تعالى

القدرية والمعتزلة لان الجعل لا ينبي عن الخلق الا ترى الى قوله تعالى خبرا عن المحدثين الذين جعلوا القرآن عضين فترى ان الجعل هاهنا للخلق وقال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وقال وجعلوا له شركاء والدليل على ما قلنا انه لو جعل الكلام محدثا لجاز الخرس عليه قبل احدث الكلام والاخر من عاجز عن ان يكون اميرا فكيف يصح ان يكون الها فان قيل المكتوب في المصاحف ما هو فقلنا هو كلام الله تعالى وكذلك المقروء في المحاريب والمحموظ في الحناجر ولكن الحروف والمجاء والاكو ان والصوت كلها مخلوقة وكلام الله تعالى لا صوت فيه ولا نعمة ولا حروف ولا هجاء وعن هذا احترزت مشايخ (سمرقند) فقالوا القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولكن لا يقع على الحروف والمجاء والكون وقالت الاشعرية ما في المصحف ليس بكلام الله تعالى وانما هو عبارة عن كلام الله تعالى حكاية عنه وعن هذا جوزوا احراق ما في المصاحف قالت لان الكلام صفته والصفة لا تنزىل عن الموصوف الا انا نقول هذا الهوس من نفس الاشعرية اكثر من هوس المعتزلة لان المعلوم يعلم الله تعالى افترى ان صفة العالم زائلة بكون المعلوم معلوما فكذلك الكلام لا يوصف بالمزايلة بظهور المكتوب في المصاحف ولست نقول ان الكلام حال في المصاحف حتى يكون قولا بالمزايلة يدل عليه انه لو لم يكن المكتوب كلام الله تعالى لكان الكلام معدوما فيما بين العباد فيؤدى الى تفويت خطاب الله تعالى واما الاحدية والواحدية فان الاحدية صفة الذات والواحدية صفة الفعل فيقال احديته وواحد بفعاله ثم احديته

ووجد اني لمست من جهة العدد محتملة بالزيادة والنقصان والشركة
والمثال فيقال العدد واحد واحد واحد واحد حتى قيل فلان واحد
زمانه وفريداوانه فاما وحداية الرب جل جلاله فمن جهة نفي الامثال
والا نداد عنه كما قال تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير قال
ابونصير رحمه الله الكاف هاهنا زائدة لانها لو لم تكن زائدة لتوهم ان له مثلا
ثم ليس لمثله مثل بل معناه وليس مثله شيء واما وحدانيته من جهة نفي الشركة
عنه في افعاله كما قال تعالى فعال لما يريد فاهذا قيل في التمجيد احد لا مثل له
وواحد لا شريك له ثم مسألة المشيئة والارادة قد ذكرناهما من قبل الا ان هاهنا
سأل سائل سوا لا فقال امر الله تعالى بشيء ولم يشأ بخلقه او شاء شيئا ولم يأمر به
خلقه وهذا ايضا قد ذكرناه انه خلق الكفر وشاءه واما الكافر بالايمان ولم
يشأ له فان قيل مشيئة الله مرضية او غير مرضية قلنا هي مرضية فان قيل اذا
يعاقب الله عباده على ما يرضى قلنا لا بل يعاقبهم على ما لا يرضى لانه يعاقب
الكافر على كفره والكافر غير مرضى وكذا لك المعاصي غير مرضية بقوله
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وان تشكر وارضه لكم فان قيل الست قلت
المعاصي والكفر بمشيئة الله تعالى ومشيئته مرضية قلنا نعم ان المشيئة والارادة
والقضاء وجميع صفاته مرضية غير ان الفعل الحاصل من العبد بمشيئته قد يكون
مرضيا نحو الطاعة وقد يكون مستخوفا غير مرضي كالمعاصي اعتبر هذا بالاعيان
لانه خلق نفس الكافر بلا خلاف وليس يرضى بنفس الكفر وكذا لك الخمر
والخنازير فكذلك هذا في الافعال فان قيل هل كان الله قادرا على ان يخلق الخلق

مشيئة الله و ارادته

كلهم مطيعين كالملائكة قلنا نعم لقوله تعالى قل لله الحجة البالغة فلو شاء
لهذاكم اجمعين وقل لو شاء لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم ان الملائكة
خلقوا الطاعة وهم معصومون عن المعاصي الا هاروت وماروت فانهما مخصوصان
من بين الجملة والشياطين خلقوا للشر الا واحدا منهم قد اسلم واتى النبي
عليه السلام هو هام بن هيم بن قيس بن ابلح فعمله عليه السلام سورة
الواقعة والمرسلات وعم يتساءلون واذا الشمس كورت وقل يا ايها الكافرون
والاخلاص والمعوذتين فانه مخصوص من جملة الشياطين واما الانس والجن
خلقوا على الفطرة ثم اختلفوا في تفسير الفطرة قالت المعتزلة هي الاسلام وعن
هذا ان الكافر بكفره بهذا الاسلام وراى ظهره بفعله من غير مشيئة الله وقد
مر الكلام في المشيئة وقال اهل السنة والجماعة ان الفطرة كما قال الله تعالى
فطرة الله التي فطر الناس عليها وقل الحمد لله فاطر السموات والارض الآية
اي خالقه او قول النبي عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة الا ان ابويه
يهودانه او ينصرانه او يمجسانه حتى يعرب عنه لسانه اما اشركوا او اما كفورا
اما مجوقا واما يبطل لو ترك على الخلق التي ولد عليها لا استدل بها على خالقه
الا ان ابويه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه اي يصير ان سبيل اليهود والنصر كما
قال تعالى في شان الاصنام انهم اخلا من كثير من الناس اي صرن سبيل الضلالة
فاذا الانس والجن خلقوا على صفة الاسلام لا على صفة الكفر ثم من اهتدى فقد
اهتدى بهداية الله ومن ضل فقد ضل باضلال الله كما قال تعالى يضل من
يشاء ويهدي من يشاء فالهداية صفة الرب جل جلالته والاهتداء صفة العبد

من الشياطين

تفسير معنى الفطرة

والاضلال صفة الرب تعالى والاضلال صفة العبد والرب بجميع صفاته خالق لم يزل لم يلد ولم يولد ولم يحدث له صفة على ما يتناول العبد بجميع صفاته مخلوق ثم الانس والجن غير معصومين الا الرسل والانبياء صلوات الله عليهم اجمعين فانهم معصومون عن الكبائر فانهم لو لم يكونوا معصومين عنها لم ينكفوا عن الكذب والكاذب لا يصلح للرسالة وغير معصومين عن الصغائر لان الله تعالى اثبت لهم مقام الشفاعة فلو عصموا عن الصغائر لوقع الضعف في مقام الشفاعة لان من لم يتل بيلة لم يرق على المبلى فهذا هو الحكمة في زوال العصمة عن الانبياء في الصغائر وبعض اصحابنا لم يلفظ الصغائر وانما يسمونها الزلل ولا فرق بين اللفظين في الحقيقة. قلت اعزلة الانبياء معصومون عن الكبائر والصغائر لانهم لا يرون الشفاعة مع الرسل وهم الذين اوحى الله اليهم بجبريل عليه السلام والانبياء هم الذين لم يوح اليهم بجبريل وانما اوحى اليهم بملك آخر اوارى في المنام او بشي آخر من الالهام ثم الرسل من له درجة الرسالة والنبوة جميعا غير انه لا يؤمر باستعمال ما ظهر له في درجة ما لم يوح بجبريل بذلك يكون ذلك زلة صغيرة كما فعل ذلك داود عليه السلام وهو تزوج امرأة اوريام غير انتظار الوحي بمجي جبريل عليه السلام فكان ذلك زلة منه كما قال تعالى وظن داود انما افتناه فاستغفر ربه وخر راكعا واناب والمصطفى عليه السلام لما انتظر الوحي بجبريل في تزوج امرأة زيد زينب ولم يتزوج بما ظهر في درجة النبوة فنجما من الزلة قال تعالى في قصته فلما قضى زيد منه وطرا زوجناكم بها فهذا هو الوجه في وقوع الانبياء في الزلل والصغائر وفيه وجه آخر وهو ان

اثبات عصمة الرسل والانبياء عن الكبائر ودون الاغيار * الفرق بين الانبياء والرسل *

تركوا الافضل ومالوا الى الفاضل اي المباح باجتهاد يكون ذلك زلة منهم كما ان آدم عليه السلام قال له ربه ولا تقربا هذه الشجرة ثم ان ابليس وسوس لها وقاسمها وناشدهما الله حتى نسي آدم من طريق الافضل وظن انه يحترم الله تعالى بقربان الشجرة فكان تاركا للافضل له ان يرعى الامر ولا يدخل في الاجتهاد كان ذلك زلة منه حتى قال جل جلاله وعصى آدم ربه فغوى هذا من الله تعالى على وجه الزجر والتنبه لا على وجه تحقيق الكبيرة والغواية فيه الا ترى ان آدم لما تنبه مع حواء صلوات الله عليهما قال ربنا ظننا انفسا قال الرب جلت قدرته فنسى ولم نجد له عزما ثم هذا ان الوجهان في وقوع الانبياء في الزلل والصغائر * ثم اختلفوا في تفضيل آدم ومحمد قال بعضهم آدم افضل من محمد وقال بعضهم محمد افضل من آدم وهذا اصح من الاول فهذا الاختلاف فيما بين مشائخنا واختلاف آخر يتناوون المعتزلة قالت المعتزلة الملائكة افضل من المؤمنين وقال اهل السنة والجماعة ان المؤمنين افضل من الملائكة لان المؤمنين ركب قهيم الهوى مع العقل والملائكة ركب قهيم العقل دون الهوى ولذا ثاب المؤمنين على اعمالهم ولا ثواب لاعمال الملائكة وحسبت المعتزلة ان الفضل بالاعمال حتى قالت بتفضيل الملائكة على المؤمنين وليس كما حسبت بل الفضل بالتفضيل كما قال تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض اضافة التفضيل الى ذاته وهذا اختلاف يرجع الى اختلافنا معهم في تقويض الاعمال الى العباد وتي خلق افعالهم وقد بينا ذلك ثم بعد الانبياء والمرسلين ابو بكر وعمر رضي الله عنهما واختلفوا في عثمان وعلى رضي الله عنهما قال بعضهم عثمان

محمد صلى الله عليه وسلم افضل من آدم عليه السلام

محمد صلى الله عليه وسلم افضل من آدم عليه السلام

ببحث فضل الصحابة واهل البيت

بعضهم على بعض

افضل من علي كافي مراتب الخلافة وقال بعضهم علي افضل من عثمان وقال بعضهم بتفضيل الشيخين ومحب الحنتين واختلفوا في تفضيل فاطمة وعائشة رضي الله عنهما قال بعضهم عائشة افضل من فاطمة لان درجتهما مع النبي في الجنة وقال بعضهم فاطمة افضل من عائشة لان درجة عائشة انما ارتفعت تبعاً للنبي عليه السلام .

باب آخر

قال الفقيه رضي الله عنه قد ذكرنا مسائل هذا الباب الا مسألة واحدة وهي مسألة خلق الجنة والنار قلنا مخلوقتان وقالت الجهمية والمعتزلة هما غير مخلوقتين لان الله تعالى ليس بعاجز عن خلقهما فبجاءهما وقت افتراق الفريقين ونرد عليهم بقوله تعالى في شان الجنة وازلفت الجنة للمتقين وفي شان النار بقوله تعالى اعدت للكافرين ولان قولهم يؤدي الى تكذيب الله في خبره لانه تعالى خوف الكافرين بالنار ورغب المؤمنين في الجنة والتخويف بالمعدوم والترغيب فيه لغو وعيب تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وقوله في الكتاب اهاشي ام ليس اهاشي هذا ايضا يختلف فيه ان المعدوم شيء ام لا قلت المعتزلة هوشى واحتجت بقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم والزلزلة معدومة فساها الله شيئاً لاننا نقول معناه ان تكون الزلزلة شيئاً عظيماً وقت كونها وجودها الا انه سماها في الحال شيئاً فان قيل لو كان المعدوم يسمى معلوماً لوصفنا الله بالجعل وحاشا ان يوصف الرب جل جلاله بالجهل ولوسميناه شيئاً قلنا يحدث الاشياء بنفسها بقدمها وازليتها وهو بعينه مذهب الدهرية والزنادقة والا فلا كية وهم

اشر من الدواب واخبثها لانهم ينكرون الصانع ويقولون بقدم الدهر ويضيفون الامور الى الطبائع فنقول بان العالم محدث وان له محدثاً والدليل على هذا تغير الاشياء وتكونها من حال الى حال من رطوبة الى يبوسة ومن صحة الى سقم ومن قوة الى ضعف ومن استواء الى اعوجاج فلو كانت بنفسها لما تغيرت عن حالها فلما تغيرت عن حالها دل ان لها مغيراً ومحدثاً وروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه ناظر دهرى يا والقي عليه الحجة فقال الدهرى انما تغيرت الاشياء من حال الى حال لان بناءها على الطبائع الاربعة رطوبة ويبوسة وبرودة وحرارة فدامت هذه الطبائع الاربعة مستوية فصاحبها مستو ايضاً ومتى غلبت طبيعة منها على سائرها زالت عن الاستواء فزال استواء صاحبها ايضاً قال ابو حنيفة رضي الله عنه اقررت بالصانع والمصنوع والغالب والمغلوب من حيث انكرت لانك قلت احدى الطبائع تغلب على سائرها وسائرها تصير مغلوبة فثبت ان للعالم غالباً في المحكمة فقد تعدينا عن مسألتكم قلنا الغالب ليس هو الا الصانع جلت قدرته الدهرى يهدى فقال ابو حنيفة لى ان اتكلم مع الخصم حتى يهدى وليس لى ان اتكلم حتى يخرس لان الاخراس معجزة والمعجزة للانبياء لا لغيرهم فاذا الجنة والنار موجودتان عندنا والساعة لا تسمى شيئاً لانها غير مخلوقة وغير موجودة عندنا خلافاً للمعتزلة لانها قالت ان الساعة مخلوقة الا انها لا تظهر للاحياء فاذا مات الانسان ظهرت له واحتجت بقوله عليه السلام من مات فقد قامت قيامته الا انا نقول ان معناه انه يظهر له حال سعادته وشقاوته من ضيق القبر

بحر حدوث العالم ومناظرة الامام الاعظم مع الدهرى

وسقته وكونه روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وانتزاع الروح على الايمان او على الكفر * والدليل على ما قلنا ان الساعة منتشرة في السماء والارض غير متصورة فلو كانت موجودة لكانت ظاهرة قال ابو منصور ما اهلون القيامة في قول المعتزلة انها موجودة فيما بيننا ولا تظهر اهلها واختلاف آخر في الجنة والنار انها يفتيان عند الجمعية والقدرية والمعتزلة الا ان المعتزلة لا يصرون بذلك لانهم يحملون الثواب بازاء الاعمال الصالحة والعقاب بازاء الكفر والمعاصي والاعمال متناهية فكذلك ثوابها وعقابها * الا انا نرد عليهم بقوله تعالى قلهم اجر غير ممنون * وقال في نعم الجنة لامة طوعة ولا ممنوعة * فان قيل * القول ببقاء الجنة والنار على الابد يؤدى الى الشراكة في بقاء الله تعالى قال الله تعالى كل شئ هالك الا وجهه * قلنا * هذا من ترهاتكم لان الجنة والنار لم يكونا فكلنا بتكوين الله اياها ونديمان بدوام الله اياها ايضا وقوله لا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين البتة هو قد ذكرنا الكلام في الصفات * وهو يغضب ويرضى لان من لا يغضب ولا يرضى لا يكون آمرا ولا ناهيا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا غير ان غضبه ورضاه صفة لا هو ولا غيره * وقوله في الكتاب غضبه عقوبته ورضاه ثوابه لان عقوبته ناره وثوابه جنته وما محمد ثاب الا ان عقوبته لما كانت بغضه وثوابه لما كان برضاه جاز ان يقال غضبه عقوبته ورضاه ثوابه *
* باب آخر *

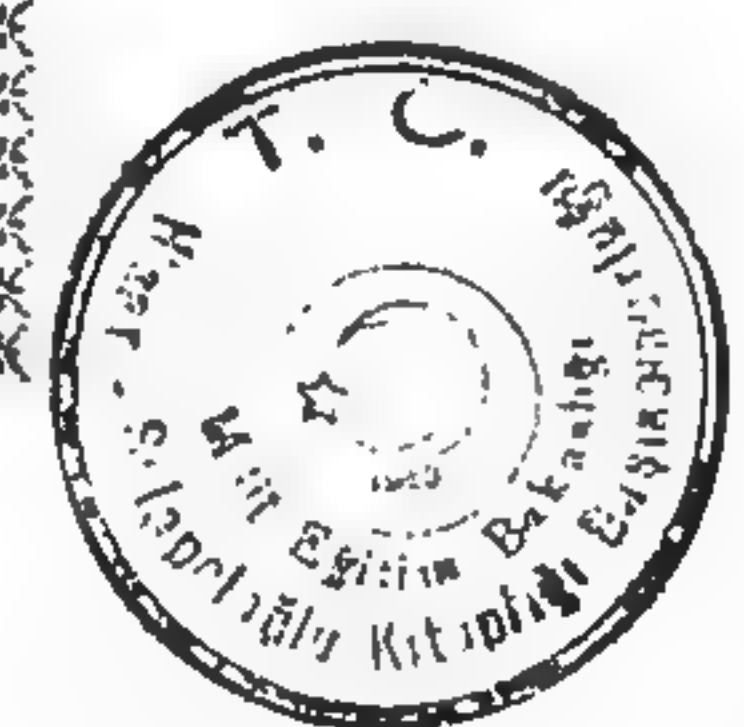
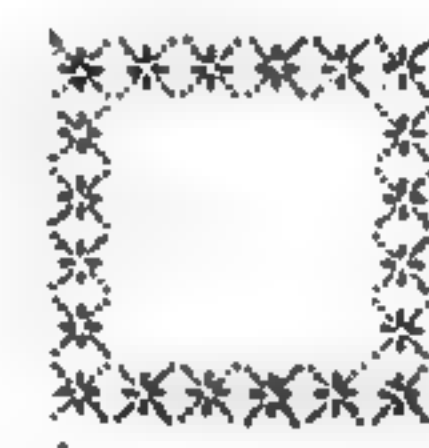
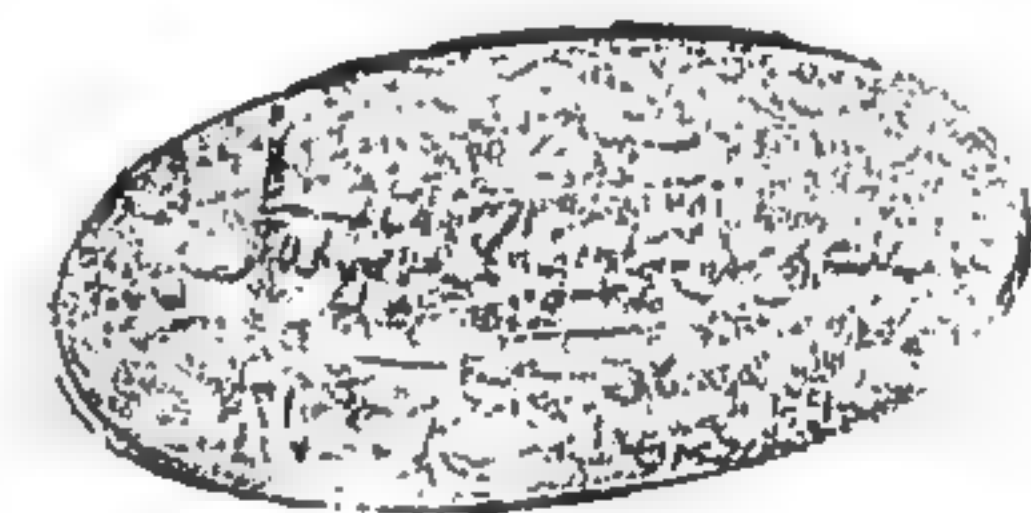
قد ذكرنا الايمان مع تفاصيله وفروعه من قبل وقول ما هو في اصبعك قد ذكرنا

في الكتاب انتشار نور الايمان ايضا في جميع الاعضاء من قبل * وقوله اذا قطعت الاصبع يذهب الايمان منها الى القلب * قلنا نعم * وهذا صحيح لان المعنى الذي قارب به الايمان في الجسد هو لا يتجزى فقلنا بذلك المعنى * فان قيل * اذا مات العبد اين يذهب ايمانه يكون مع روحه او يكون معه بدنه * قلنا لا بهذا ولا بذلك ولكن بالمعنى الذي صار به العبد اهلا للايمان ولانه صار صالحا لعبادة ربه في حال حياته وجعله صالحا لعبادته بعد مماته * فان قيل * ايش ذلك المعنى * قلنا هو * تنوير الله تعالى حقيقة على ما بينا من قبل * فان قيل * اين يذهب سائر اعماله * قلنا * اتصلت بثواب الله تعالى او بعقابه * فان قيل * باي شئ يعرف الله * قلنا فيه اختلاف قال بعضهم يعرف بالعقل وبه قالت المعتزلة وعن هذا قالوا ان الايمان بالقلب لا يصح وقالوا بالكفر العوام لان الناس عند هم في العقل سواء وسوا عقول الكفرة والفجرة مع عقول الانبياء والرسل ولا ولياء * قلت الاشعرية يعرف الله بالله لا بغيره وعن هذا قالوا ان احدا لا يعرف الله حق معرفته وان كان نبيا مرسل او ملكا مقربا وهو يعرف نفسه حق معرفته وغيره من الملائكة والمؤمنين خالون عنه ولا يتعجب منهم هذا لانهم شاكون في ايمانهم ونزد عليهم بقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو العالم قائما بالقسط الآية فانه بين شهادة نفسه والملائكة واولو العالم فمن اوجب الشك في شهادة العبد فقد اوجب الشك في شهادة الرب ايضا وقال الله تعالى في شان الكفرة ضعف الطالب والمطلوب ما قدر والله حق قدره اى ما عرفوا الله حق معرفته فمن قال بان المؤمن لا يعرف الله حق

اذا مات العبد اين يذهب ايمانه وسائر اعماله

باي شئ يعرف الله تعالى

معرفة فقد اوقع التسوية بين المؤمن والكافر وكفى به فجأوسياً واعاماً ذهب
 اهل السنة والجماعة فهو ان الله يعرف بتعريفه بيان طريقه ودلائله اليه اشار بقوله
 تعالى وهدينا النجدين وكما قال تعالى فهو على نور من ربه فاذا كانت المعرفة
 بتعريف الله عز وجل وقعت موقع الحقيقة ولكن نحن لانعبده حق عبادته
 لان الواحد منا وان جمع عبادات اهل السموات والارض وقوبلت تلك
 العبادات كلها بنظرة واحدة التزنتها فان قبل ان العبادات بتوفيقه فام تقع
 موقع الحقيقة قلنا لا نقول بان العبادات الحاصلة لا تقع موقع الحقيقة وليست
 هي بحق الله بل هي حق الله ولكن معنى قولنا لانعبده حق عبادته اننا نضعها
 عاجزون لانفك عن انقضاء ايقاع الخال في العبادات وهذا المعنى ممدوم
 في المعرفة وبالله التوفيق — تمت الرسالة بحمد الله وحسن توفيقه



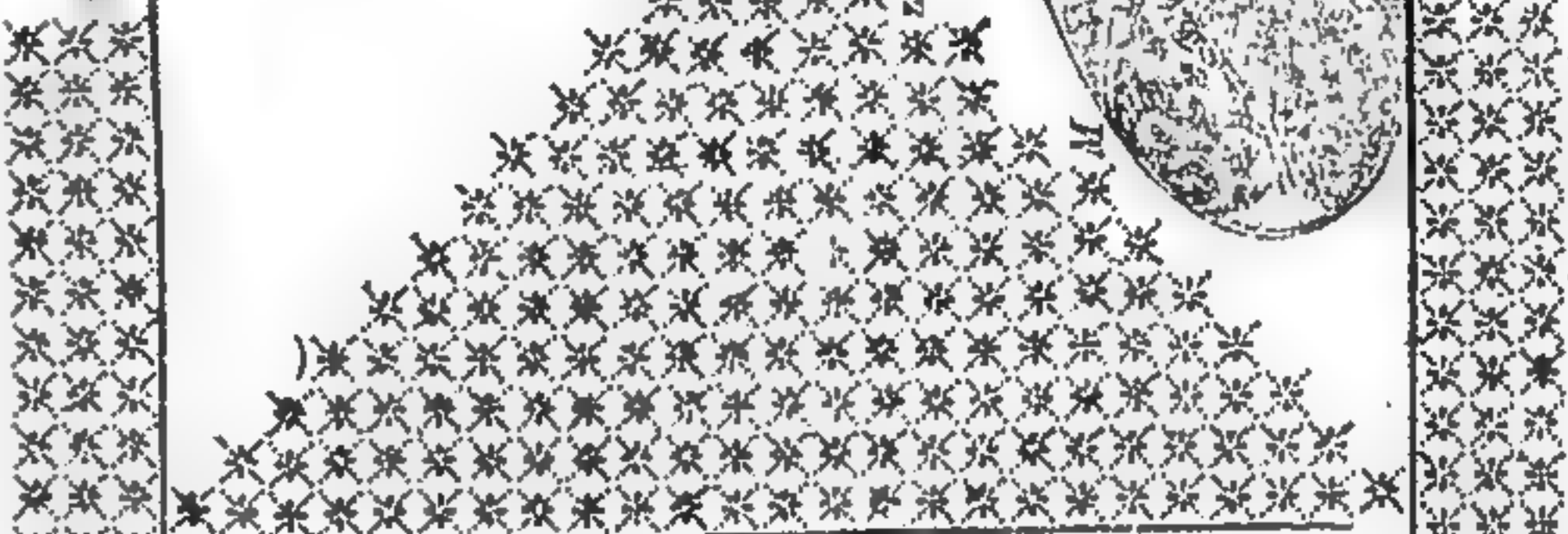
ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت
 هذا الكتاب الاخر الجامع للقوائد التي لا تنحصر اعني

كتاب

شرح الفقه الاكبر

صنفه العلامة النبيل والفهامة الجليل الذي فاق الفضلاء
 من ابناء زمانه واشتاق العلماء الى استماع بيانه
 بحبي الشريعة النبوية والملة الحنيفة
 الهدى الشيخ ابو المتعالي احمد بن محمد
 المغنيساوي الحنفي برد الله
 منحه وروح الله
 روحه في اعلى
 عليين

طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند
 بمجد رآباد الدكن عمرها الله الى اقصى الزمن
 في شهر ذي الحجة الحرام سنة (١٣٢١) هجرية



شرح بسم الله الرحمن الرحيم الفقه الاكبر

الحمد الذي هدانا الى طريق اهل السنة والجماعة بفضل المعظم والصلاة والسلام على رسوله وحبيبه محمد الذي كان على خلق عظيم وعلى آله واصحابه
الذين اصابوا صراط مستقيم اما بعد فيقول العبد الضعيف المذنب ابو المتحى
عصمه الله الكبير الكريم عن الخطايا والمعاصي ومن الاعتقاد الفاسد العقيم
ان كتاب الفقه الاكبر الذي صنعه الامام الاعظم كتاب صحيح مقبول قال الشيخ
الامام فخر الاسلام علي البزدوى في اصول الفقه العلم نوعان علم التوحيد والصفات
وعلم الفقه والشرائع والاحكام والاصل في النوع الاول هو التمسك بالكتاب
والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق اهل السنة والجماعة الذي كان
عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه السلف الصالحون وهو الذي عليه ادركنا
مشائخنا وكان على ذلك سلفنا عني اباحيفة وابايوسف ومحمد او عامة اصحابهم

الفقه الاكبر للامام الاعظم رضى الله تعالى عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

اصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب ان يقول آمنت بالله وملائكته
وكتبه ورسوله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى
رحمهم الله تعالى وقد صنف ابو حنيفة رحمه الله في ذلك (الفقه الاكبر) وذكر فيه
اثبات الصفات واثبات تقدير الخير والشر من الله عز وجل وان ذلك كله
بمشية الله تعالى الى هنا كلامه فاردت ان اجمع كلمات من الكتاب والسنة ومن
الكتب المعتمدة حتى تكون شرحا لهذا الكتاب الشريف اللطيف قال الامام
الاعظم ابو حنيفة رحمه الله (اصل التوحيد) اي هذا الكتاب
في بيان حقيقة التوحيد وهو في اللغة الحكم بان الشيء واحد والعلم بانه واحد
وفي الاصطلاح التوحيد هو تجريد الذات الالهية عن كل ما يتصور في
الافهام والتخيل في الاوهام والاذهان ومعنى كون الله تعالى واحدا اني
الانقسام في ذاته تعالى ونفي الشبيه والشريك في ذاته وصفاته والاعتقاد في
قوله (او ما يصح الاعتقاد عليه) نعم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك
والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك وعند البعض يعم الظن
ايضا اي كما يعم الاعتقاد المشهور فان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال
النقيض معتبر في الايمان فان ايمان اكثر العوام كذلك (يجب ان يقول) بيا القبيبة
اي يفترض على المعتقد ان يقول (آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسوله
والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى) قال ان يقول ولم يقل

مشية التوحيد والاعيان

ان يؤمن بالله ليدل على ان الاقرار ركن في الايمان لان اصل الايمان
 الاقرار والتصديق بالاشياء الستة المذكورة لقوله عليه السلام الايمان ان
 تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره
 والملائكة • عند اكثر المسلمين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكل مختلفة
 منقسمة الى قسمين قسم شانهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزيه وهم العلويون
 والملائكة المقربون وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق به
 للقضاء وجرى القلم الالهي فمنهم سماوية ومنهم ارضية • والايمان بالكتب • هو
 التصديق الجازم بوجودها وبانها كلام الله تعالى وجميع الكتب المنزلة على
 الرسل مائة واربعه كتب انزل على آدم عليه السلام منها عشر صحائف وعلى
 شيث عليه السلام خمسون صحيفة وعلى ادريس عليه السلام ثلاثون صحيفة وعلى
 ابراهيم عليه السلام عشر صحائف والتوراة على موسى عليه السلام والزبور
 على داود عليه السلام والانجيل على عيسى عليه السلام والفرقان على نبينا
 محمد صلى الله عليه وسلم • والرسول من له شريعة وكتاب فيكون اخض
 من النبي (١) وعند بعض العلماء هو مرادف للنبي والايمان لازم بكل نبي
 سواء انزل عليه كتاب او لم ينزل • والبحث • هو ان يبعث الله الموتى
 من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها • والقدره
 مصدر بمعنى المقدور والمقدور بمعنى المقدر • خيره • مجرور بدل من القدر
 بدل البعض من الكل • وشره • معطوف عليه روي ان ابا بكر الصديق
 وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما نظر في مسألة القدر فكان ابو بكر يقول

الايمان

تقداد الكتب المنزلة من السماء على الانبياء • الرسول من له شريعة •

(١) هكذا في الاصل ولعله سقط تعريف النبي كما يدل عليه السياق ١٢ والحساب

والحساب والميزان والجنة والنار وذلك كله حق • والله تعالى واحد لا من طريق
 العدد ولكن من طريق انه لا شريك له لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد
 الحسنات من الله تعالى والسيئات من انفسنا وكان عمر يضيف الكل الى الله عز وجل
 فذكر ان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام انه اول من تكلم
 بالقدر من جميع الخلق كلهم جبريل وميكائيل فكان جبريل يقول مثل
 • قال لك يا عمرو كان ميكائيل يقول مثل مقالتك يا ابا بكر فتعكأ الى اسرافيل
 فتقضي بينهما القدر كله خيره وشره من الله تعالى ثم قال صلى الله عليه وسلم
 وهذا اقضائي بينكما ثم قال يا ابا بكر لو اراد الله تعالى ان لا يعصى احدا لخلق ابليس
 عليه اللعنة (والحساب والميزان والجنة والنار كله حق) الميزان • عبارة عما
 يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفية (والله تعالى واحد لا من
 طريق العدد ولكن من طريق انه لا شريك له) فديقال واحد ويراد به نصف
 الاثنين وهو ما يفتح به العدد وهذا معنى الواحد من طريق العدد وديقال واحد
 ويراد به انه لا شريك له ولا نظيره ولا مثل له بحسب ذاته وصفاته لوجيع ذلك
 قاله تعالى واحد على معنى ان لا شريك له ولا نظيره ولا مثل له في ذاته وصفاته
 (لم يلد) اي لا ولد له (ولم يولد) من الاب والام هذا رد لقول النصارى واليهود في
 ولديه المسيح ومزيرو قول الفلاسفة في تولد عقل عن واجب الوجود فان قولهم
 في ذلك باطل لان الله تعالى هو الصمد يعني السيد الغني عن كل شيء الذي يفقر اليه
 كل شيء سواء (ولم يكن له كفوا احد) اي ولم يكن شيء من الموجودات يماثله وهو
 ليس بجسم فيقدر ويتصور وينقسم ولا يجوز فتحله الا عراض ولا يعرض

لا يشبه شيئاً من الاشياء من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه لم يزل ولا يزال باسمائه وصفاته الذاتية والفعلية اما الذاتية فالحياة والقدرة والعلم والكلام

فيحل في الجواهر (لا يشبه شيئاً من الاشياء من خلقه) اي لا يشبه الله تعالى شيئاً من المخلوقات والمخلوقات كلها له (لا يشبهه شيء من خلقه) اي ولا يشبهه تعالى شيء من مخلوقاته. لا في الوجود لانه لا واجب لذاته الا الله ، وما سواه ممكن ولا في العلم ولا في القدرة ولا في سائر الصفات مشابه له وهو ظاهر . اعلم ان الله تعالى واحد لا شريك له قديم لا اول له دائم لا آخر له (لم يزل ولا يزال باسمائه وصفاته الذاتية والفعلية) اي لم يحدث له اسم من اسمائه ولا صفة من صفاته والفرق بين صفات الذات وصفات الفعل ان كل صفة يوصف الله تعالى بصددها فهي من صفات الفعل كالحق وان كان لا يوصف بصددها فهي من صفات الذات كالحياة والعزة والعلم . وفي الفتاوى الظهيرية ان حلف على صفات الله تعالى ينظر الى تلك الصفة ان كانت من صفات الذات يكون يمينا وان كانت من صفات الفعل لا يكون يمينا فاذا قال وعزة الله تعالى يكون يمينا لان الله تعالى لا يوصف بصددها ولو قال بغضب الله تعالى وسخط الله تعالى لا يكون يمينا لان الله تعالى لا يوصف بصددها وهو الرحمة (اما صفاته) الذاتية فالحياة فان الله تعالى حي بحياته التي هي صفة ازلية (والقدرة) فانه تعالى قادر على كل شيء بقدرته التي هي صفة ازلية (والعلم) فانه تعالى عالم بجميع الموجودات ويعلم الجهر وما يخفى بعله الذي هو صفة ازلية والكلام فانه تعالى متكلم بكلامه الذي هو صفة ازلية وكلام الله

بيان صفاته تعالى

الصفات الذاتية

والسمع والبصر والارادة واما الفعلية فالخلق والترزيق والانشاء والابداع والصنع وغير ذلك من صفات الفعل لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم

تعالى لا يشبه كلام الخلق لانهم يتكلمون بالآلات والحروف والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حروف (والسمع) فانه تعالى سميع بالاصوات والكلمات بسمعه القديم الذي هو له صفة ازلية (والبصر) فانه تعالى بصير بالاشكال والالوان ببصره القديم الذي هو له صفة في الازل (والارادة) فانه تعالى مريد بارادة القدime ما كان وما يكون فلا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء صغير او كبير قليل او كثير خيز او شرف فوز او خسر ان زيادة او نقصان الا بارادته ومشيئته فما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن والله تعالى فعال لما يريد لا اراد لا ارادته ومشيئته ولا عقب لحكمه . ومن صفاته الذاتية الاحدية والصمدية والعظمة والكبرياء وغيرها (واما صفاته) الفعلية فالخلق والترزيق والانشاء والابداع والصنع وغير ذلك من صفات الفعل كالا حياء والامانة والانباء والتمائم والتصوير وغيرها والخلق والانشاء والصنع بمعنى واحد وهو احدث الشيء بعد ان لم يكن سواء كان على مثال سابق او لا والابداع احدث الشيء بعد ان لم يكن على مثال سابق والترزيق احدث رزق الشيء وتمكينه من الانتفاع به (لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه) يعني ان الله تعالى مع صفاته واسمائه كلها ازلي لا بد اية له وابدى لا نهاية له (لم يحدث له صفة ولا اسم) لانه لو حدث له تعالى صفة من صفاته او زالت عنه لكان قبل حدوث

الصفات الفعلية

لم ينزل عالمنا بعلمه والعلم صفة في الازل وقادر ابقدرته والقدرة
صفة في الازل ومتكلم بكلامه والكلام صفة في الازل وخالقا بتخليقه
والتخليق صفة في الازل وفاعلا بفعله والفعل صفة في الازل والفاعل هو
الله تعالى والفعل صفة في الازل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى
غير مخلوق

تلك الصفة وبعد زوالها ناقصا وهو محال فثبت انه لم يحدث له صفة ولا اسم
لان من كان له علم في الازل كان عالما في الازل لم ينزل عالمنا بعلمه والعلم
صفة في الازل اي في الازل وقادر ابقدرته والقدرة صفة في الازل ومتكلم بكلامه
والكلام صفة في الازل وخالقا بتخليقه والتخليق صفة في الازل وفاعلا بفعله
والفعل صفة في الازل والفعل بالفتح مصدر وبالكسر اسم وهنابا لفتح بمعنى
التكوين والتخليق والايجاد وقول الامام الاعظم لم ينزل عالمنا بعلمه
ان الخ يرد قول المعتزلة فانهم قالوا صفات الله عين ذاته وهو عالم قادر
بغير الذات لا بالعلم والقدرة ويكفي لنا دليلا قول الامام الاعظم وسائر
ائمة الهدى والدين من اهل السنة والجماعة ونقول كما قال هؤلاء الائمة
رحمهم الله صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غير ذاته ولا يجب علينا الاستقصاء
في مثل هذه المسئلة والفاعل هو الله تعالى والفعل صفة في الازل والمفعول
مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق يعني ان الله تعالى اذا فعل شيئا يفعله بفعله الذي هو له
صفة ازيلية لا بفعل حادث لان الحادث هو اثر فعله لا فعله بخلاف المفعول
فانه محل لوقوع اثر الفعل وهو مخلوق بالالتحاق بلا خلاف

وصفاته في الازل غير محدثة ولا مخلوقة ومن قال انها مخلوقة او محدثة
او وقف او شك فيها فهو كافر بالله تعالى والقرآن كلام الله تعالى في المصاحف
مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروء

(وصفاته مبتدأ في الازل) خبره اي صفاته الذاتية والفعلية ثابتة في الازل
(غير محدثة) خبر بعد خبر (ولا مخلوقة) عطف تفسير (ومن قل انها) اي صفاته
ذاتية كانت او فعلية (مخلوقة او محدثة او وقف) وهو ان لا يحكم بوجود الصفات
ولا بعد زوالها العناد والجهل (او شك فيها) اي في وجود صفاته او ازيلتها او الشك
في اللغة خلاف اليقين واليقين العلم وزوال الشك وانما قال الامام الاعظم (فهو كافر
بالله تعالى) لان الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود
الباري تعالى ووحدانيته وسائر صفاته فنصفاته تعالى من جملة المؤمن به فمن
لم يؤمن بها يكون جاهلا بالله تعالى وصفاته وكافرا به وانبيائه والقرآن
كلام الله تعالى وهو في اللغة مصدر بمعنى الجمع والضم يقال قرأت الشيء
قراة اي جمعته جمعا وبمعنى القراة اي قرأت الكتاب قراة وقراة انما القرآن
ما يجمع السور ويضمها ولهذا اسمى قراة ان يكون بمعنى اسم الفاعل ويجوز ان
يكون القراة بمعنى المقر ولانه يقرأ او يتلى فيكون المصدر بمعنى اسم المفعول
والمراد به هنا كلام الله تعالى الذي هو صفته لا المنظوم العربي وقيل هو النظم
والمعنى جميعا في المصاحف مكتوب (جمع مصحف بضم الميم يعني ان كلام الله
تعالى الذي صفته تعالى مكتوب في المصاحف بواسطة الحروف (وفي
القلوب محفوظ) اي بالالفاظ الخفية (وعلى الالسن مقروء) اي بالحروف

صفات الله تعالى ازيلية

القرآن كلام الله تعالى

صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غير ذاته

وعلى النبي عليه الصلوة والسلام منزل وافظنا بالقرآن مخلوق وكتابنا لمخلوقة
وقراءتنا لمخلوقة والقرآن غير مخلوق * وما ذكر الله تعالى في القرآن حكاية عن
موسى وغيره من الانبياء عليهم السلام وعز فرعون وابليس فان ذلك كله
كلام الله تعالى اخبار عنهم وكلام الله تعالى غير مخلوق وكلام موسى وغيره
من المخلوقين مخلوق والقرآن كلام الله تعالى فهو قد يم لا كلامهم

المفروضة المسموعة (وعلى النبي عليه الصلوة والسلام منزل) اي بالحروف
المفروضة المسموعة بواسطة الملك (وافظنا) اي تافظنا بالقرآن مخلوق وكتابنا
مخلوقة وقراءتنا لمخلوقة لان ذلك كله من افعالنا وافعالنا كلام مخلوقة بتخليق الله
تعالى (والقرآن) اي كلام الله تعالى (غير مخلوق) والحروف والكلمات والكتابة كلها
مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله تعالى (غير مخلوق) لان الكتابة والحروف
والكلمات والآيات كلها الله القرآن لحاجة العباد اليه او كلام الله تعالى قائم بذاته
ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم
ومن قال القرآن مخلوق واراد به الكلام اللفظي القائم بذات الله كما هو مذهب
الكرامية يكون كافرا لانه نفى الصفة لازلية وجعل الباري تعالى محلا للمحادثات
ومحل المحادثات حادث ومن قال القرآن مخلوق واراد به نفى الكلام الازلي
يكون كافرا ومن قال القرآن مخلوق واراد به الكلام اللفظي الغير القائم
بذات الله تعالى ولم يرد به نفى الكلام الازلي لا يكون كافرا لكن هذا الاطلاق
خطا لانه يوم الكفر وما ذكر الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى وغيره
من الانبياء عليهم السلام وعن فرعون وابليس فان ذلك كله كلام الله

وسمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى كما في قوله تعالى وكلام الله
موسى تكليما

تعالى اخبارا عنهم وكلام الله تعالى غير مخلوق وكلام موسى وغيره من
المخلوقين مخلوق والقرآن كلام الله تعالى فهو قد يم لا كلامهم (يعني ان ما ذكره الله
تعالى في القرآن اخبارا عن موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم الصلوة
والسلام وفرعون وابليس فتما قال ذلك بكلامه القديم الذي كتب الكلمات
الدالة عليه في اللوح المحفوظ قبل خلق السموات والارض لا بكلام حادث
وعلم حادث حاصل بعد سماعه منهم والاخبار نقل المعنى لا باللفظ لان كلام
موسى وغيره من المخلوقين مخلوق وكلام الله تعالى غير مخلوق * ويؤيد ان
قد رثلاث آيات من القرآن بالغ حدا لا يجاز وليس ذلك من البشر ومن
المعلوم ان ما نقل عن المخلوقين في القرآن يزيد على قدر ثلاث آيات فيكون القرآن
كلام الله تعالى لا كلامهم فاذا لا فرق بين القصص المذكورة في القرآن وبين
آية الكرسي وسورة الاخلاص في كون كل واحدة منها كلام الله تعالى
(وسمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى) يعني سمع موسى عليه السلام من الله تعالى
بلا واسطة كلامه القديم القائم بذاته تعالى (كما جاء) في قوله تعالى وكلم الله موسى
تكليما) والله تعالى قادر ان يكلم المخلوق من الجهات او الجهة الواحدة بلا
آلة ويسمعه بالآلة كالخرف والصوت لا حياجه اليها في فهمه كلامه
الازلي فانه على ذلك قد برلانه على كل شيء قد يبره قيل كان موسى عليه السلام
اذا كلمه الله تعالى سمع كلامه من باطن الغمام الذي كان كالعمود وقيد

وقد كان الله تعالى متكلماً ولم يكن كلم موسى عليه السلام وقد كان الله تعالى خالقاً في الازل ولم يخلق الخلق قبل كلم الله موسى كله بكلامه الذي هو له صفة في الازل وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا

غشاء الغمام (وقد كان الله تعالى متكلماً ولم يكن كلم موسى عليه السلام) بان قال موسى في الازل بلا صوت ولا حرف يا موسى انا ربك فاخلع نعليك فلما اتاها نودي يا موسى انا ربك فاخلع نعليك والله تعالى علم في الازل انه ينزل القرآن على محمد ويخبره بقصص الانبياء وغيرهم ويأمرهم وينهاهم ولما بين الامام الاعظم الامر في صفة التكلام من انه لا يتوقف على حصول الخطاب اراد ان بين الامر في سائر الصفات كذلك دفعاً لتوهم اختصاص هذا الحكم بصفة التكلام فقال (وقد كان الله خالقاً في الازل ولم يخلق الخلق كواكتفى بالصفة الفعلية ولم يذكر غيرها من الصفات الذاتية لان توقف الصفة الفعلية على وجود المتعلق اظهر من الصفة الذاتية فيعلم حال الصفة الذاتية بالطريق الاولى واختار من الصفات الفعلية التخليق لانه اعم لوجوده في ضمن كل صفة ولما دفع الوهم نادى الى تحقيق ما هو بصدده فقال (فكلم الله موسى كله بكلامه الذي هو له صفة في الازل) لان كلامه ازلي ابدى لا يتغير ولا يتبدل ولما لم تشبه صفاته تعالى صفات الخلق كما لا تشبه ذاته تعالى ذوات الخلق قل الامام الاعظم (وصفاته كلها) ذاتية كانت او فعلية (بخلاف صفات المخلوقين) وذلك لانه تعالى (يعلم لا كعلمنا) لان علمنا حادث لا يخلو عن معارضة الوهم وعلمه

ويقدر لا كقدر رتد ويرى لا كرو يتناول يتكلم لا ككلامنا ويسمع لا كسمعنا ونحن نتكلم بالآلات والحروف والله تعالى يتكلم بلا آلة وحروف والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق وهو شيء لا كاشياء ومعنى الشيء الثابت تعالى قد يتم جل ان يكون ضروريا او كسبيا او تصوريا او تصديقا او يقدر لا كقدر رتنا) لان قدرته تعالى قداسة وموثره بلايجاد وقد رتنا حادثه غير موثره ونحن لا نقدر الا على بعض الاشياء بالآلات والاسباب والانصار والله تعالى قادر بقدرته القديمة على جميع الاشياء لا بالة ولا بمشاركة غيره (ويجب لا كرويتا) لا نرى الاشكال والالوان بالآلات والشروط والله تعالى يرى الاشكال والالوان ببصره الذي هو صفته في الازل لا بالة ولا بشروط من زمان ومكان وجهة ومقابلة (ويتركب لا ككلامنا) لاننا نتكلم بالآلات والشروط وهو يتكلم بلا آلة ولا بشرط (ويسمع لا كسمعنا) لاننا نسمع بالآلات والشروط والله تعالى يسمع الاصوات والكلمات كلها باسمه القديم لا بالة من اذن وصياح ولا بشرط من زمان ومكان وجهة وقرب وبعد) ونحن نتكلم بالآلات والحروف والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حروف والحروف مخلوقة) لان المؤلف من المخلوق مخلوق (وكلام الله تعالى غير مخلوق) لان كلامه تعالى قديم قديم بذات الله تعالى لا يقبل الاقصال والافتراق بالانتقال الى القلوب والاذان (وهو شيء) لقوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله (لا كاشياء) لقوله تعالى ليس كمثل شيء (ومعنى الشيء الثابت) ومعنى الثابت الموجود في اكثر النسخ اثباته اي (ثابت) ذلك

بالجسم ولا جوهر ولا عرض ولا حده ولا ضده ولا ندله ولا مثل له وله يد ووجه
ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد
والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال ان يده قدرته او نعمته لان فيه باطل الصفة

الشيء اي ان تشبهه (بلا جسم) هذا بيان لقوله لا كالأشياء لان كل جسم منقسم وكل
منقسم مركب وكل مركب محدث وكل محدث محتاج الى المحدث فكل جسم ممكن
يحتاج الى واجب الوجود (ولا جوهر) لان الجوهر يكون محلا للاعراض والحوادث
والله تعالى منزّه عن ذلك (ولا عرض) لان العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل
يقوم به فيكون ممكنا ولا حده لان الحد تعريف للماهية بذكر اجزائها
وواجب الوجود فرد لا جزء له فيمتنع ان يكون له حد والحد قد يكون بمعنى
النهاية والانهية لله تعالى (ولا ضده) اي لا نظيره ولا كقوله (ولا ندله) الندي لكسر
المثل والنظير (ولا مثل له) اي لا شريك له في النوع لانه لا نوع له كمالا جنس له
والثلاثة الاشتركة في النوع فاذا قيل هما تماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية
والنوعية (وله يد ووجه ونفس) كما ذكره الله تعالى في القرآن، بقوله تعالى يد الله
فوق ايديهم وبقوله تعالى ويبقى وجه ربك وبقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه
السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وفي بعض النسخ (فما ذكره الله تعالى في
القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف) اي اصلها معلوم
ووصفها مجهول لتا فلا يبطل الاصل المعلوم بسبب التشابه والعجز عن درك الوصف
وروي عن احمد بن حنبل رحمه الله تعالى ان الكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة
(ولا يقال ان يده قدرته او نعمته لان فيه) اي في هذا القول (ابطال الصفة) التي

وهو قول اهل القدر والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف و غضبه
ورضاه صفتان من صفات الله تعالى بلا كيف خلق الله تعالى
الاشياء لا من شيء

دل على ثبوت القرآن (وهو) اي ابطال الصفة قول اهل القدر والاعتزال (عطف
الخاص على العام لان اهل القدر هم المعتزلة والامامية من الشيعة فكل المعتزلة
قد رية وليست كل قدرية معتزلة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل امة
مجوس ومجوس هذه الامة الذين يقولون لا قدر من مات منهم فلا تشهدوا
جنازته ومن مرض منهم فلا تعود وهم وهم شيعة الدجال وحق على الله
ان يلحقهم بالدجال صدق رسول الله وقال عليه الصلاة والسلام
الايمان بالقدر يذهب الهم والحزن صدق حبيب الله ولكن يده صفته
بلا كيف) وكذا وجهه ونفسه قال الشيخ الامام فخر الاسلام علي البزدوي
في اصول الفقه وكذلك اثبات اليد والوجه عندنا معلوم باصله متشابه
بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف وانما ضلت
المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات او غضبه
ورضاه صفتان من صفاته تعالى بلا كيف) اي بالبيان الكيفية فان كيفيتها
مجهولة لان غضبه ورضاه لا يشبه بغضنا ورضانا فان الغضب منا غليان دم القلب
والرضى امتلاء الاختيار حتى يفيض الى الظاهر فهما من الكيفيات النفسانية
كالفرح والسرور والعشق والتعجب فان كلها تابع للزواج المستلزم للتركيب
المنافي لوجوب الذات (خلق الله تعالى الاشياء لا من شيء) يعني خلق الله تعالى

وكان الله تعالى عالماني الازل بالاشياء قبل كونها وهو الذي قدر الاشياء وقضاها ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء الا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه في اللوح المحفوظ ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم

الموجودات كلها من مادة (وكان الله تعالى عالماني الازل بالاشياء قبل كونها) اي قبل خدوثها (وهو الذي قدر الاشياء وقضاها) تعليل لقول السابق والواو الاول للعلل فكأنه قال وكيف لا يكون عالماني الازل بالاشياء قبل وقوعها الحال انه تعالى هو الذي قدر الاشياء وقضاها وتقدر الاشياء وقضاها لا يكون الا قبل وقوعها والقضاء والتقدير لا يكون الا مع العلم قيل في معنى قدرنا كتبناه قال الزجاج معنى قدرنا دبرنا واصل القضاء انما هو الشيء قولا كقوله تعالى وقضى ربك الاتعبدوا الاياه او فعلا كقوله تعالى فتقضاهن سبع سموات كذا في تفسير القاض (ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء من الجواهر والاعراض الا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه في اللوح المحفوظ) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله انقلم فقال له اكتب فقال انقلم ماذا اكتب يا رب فقال الله تعالى اكتب ما هو كائن الى يوم القيامة (ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم) يعني كتب في اللوح المحفوظ كل شيء باوصافه من الحسن والقبح والطول والعرض والصغر والكبر والقلة والكثرة والخفة والثقيل والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والطاعة والمعصية والارادة والقدرة والكسب وغير ذلك من الاوصاف والاحوال والاخلاق ولم يكتب فيه شيء بمجرد الحكم

والقضاء والقدر والمشيئة صفاته في الازل بلا كيف يعلم الله تعالى المعدوم في حال عدمه معدوما ويعلم انه كيف يكون اذا اوجده ويعلم الله الموجود في حال وجوده موجودا ويعلم انه كيف يكون فناؤه ويعلم الله القائم في حال قيامه قائما واذا قعد فقد علمه قاعدا في حال قعوده من غير ان يتغير علمه او يحدث له

بوقوعه بلا وصف ولا سبب مثلام يكتب فيه ليكن زيد مؤمنا وليكن عمر وكافرا ولو كتب كذلك لكان زيد مجبورا على الايمان وعمر ومجبورا على الكفر لان ما حكم الله تعالى بوقوعه فهو يقع البتة والله تعالى يحكم لا معقب لحكمه ولكن كتب فيه ان زيد ا يكون مؤمنا باختياره وقدرته ويريد الايمان ولا يريد الكفر وكتب فيه ان عمرا يكون كافرا باختياره وقدرته ويريد الكفر ولا يريد الايمان فالمراد من قول الامام الاعظم ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم هو نفي الجبر في افعال العباد وابطال مذهب الجبرية (والقضاء والقدر والمشيئة صفاته في الازل بلا كيف) اي بلا بيان كيفية يعني ان اصل هذه الصفات ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة الا انها من المشابهات وما يعلم تاويلها الا الله فاو صافها بمجولة لا طريق للعقل ان يدركها بالاجتهاد وكذلك كل صفة الله تعالى اذ لا يشبه صفاته صفات الخلق كما لا يشبه ذاته ذات الخلق (يعلم الله تعالى المعدوم في حال عدمه معدوما ويعلم انه كيف يكون اذا اوجده ويعلم الله الموجود في حال وجوده موجودا ويعلم انه كيف يكون فناؤه ويعلم الله القائم في حال قيامه قائما واذا قعد فقد علمه قاعدا في حال قعوده من غير ان يتغير علمه او يحدث له علم ولكن

علموا كن التغير والاختلاف يحدث عند المخلوقين خلق الله تعالى الخلق
سليما من الكفر فاقروا له بالربوبية فكان ذلك منهم ايمانا فهم يولدون على تلك
الفطرة ومن كفر بعد ذلك فقد بدل وغيره من آمن وصدق فقد ثبت عليه وداوم
(اخرج ذرية آدم من صلبه فجعلهم عقلاء فخطبهم وامرهم بالايمان ونهاهم
عن الكفر فاقروا له بالربوبية فكان ذلك منهم ايمانا فهم يولدون على تلك
الفطرة) اي الايمان وانما سماه الفطرة لانهم فطروا عليه والفطرة الخلقة
اتفقت عامة المفسرين وجمهور الصحابة والتابعين على اخراج ذرية آدم
من ظهره واخذ الميثاق عليهم في عصره ومنهم من يقول عرض ذلك
على الارواح دون الابدان فان قيل ما وجه الزام الحجة بقوله تعالى
الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين
ونحن لانذكر هذا الميثاق وان تذكرناه قلنا انما الله ذلك الابتداء لان
الله يبادر غيب وعلمنا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك الميثاق لزوال
الابتداء وما ينسب لا تزول به الحجة ولا يثبت به العذر قال الله تعالى في اعمالنا
احصاه الله ونسوه وجدد الله هذا العهد وكبرنا هذا المنسى بارسال الرسل وانزال
الكتب فلم يثبت العذر كذا في التفسير الشهير (ومن كفر بعد ذلك فقد
بدل وغيره) اي بدل وغيره ايمانه الفطري بالكفر الذي اكتسبه باختياره
بعد البلوغ (ومن آمن وصدق) بعد خروجه الى دار التكليف وصيرورته
عاقلا (فقد ثبت عليه) اي على ايمانه الفطري الذي حصل له يوم الميثاق
(وداوم) على ذلك الايمان فان قيل هذا يتناقض قوله او لا خلق الله الخلق

النغير والاختلاف يحدث عند المخلوقين (يعني ان الله تعالى يعلم الاشياء بعلمه
القديم الازلي لم يزل موصوفه في ازل الازال لا يعلم متجدد ولا يتغير علمه
بتغير الاشياء واختلافها واحد وثاؤه علمه تعالى واحد والمعلومات متعددة
(خلق الله تعالى الخلق سليما) اي خاليا (من الكفر والايمان) الذين يكسبها في الدنيا
(ثم خاطبهم) عند البلوغ مع العقل (وامرهم) بالايمان والطاعة (ونهاهم) عن
الكفر والعصيان (فكفر من كفر بفعله) الاختياري (وانكاره وجحوده الحق)
الجحود والانكار مع العلم بكونه حقا (بمخذ لان الله تعالى اياه) يعني ذلك الانكار
والجحود بسبب مخذ لان الله تعالى من كفر في مختار الصراح مخذ له مخذ لانا
بالضم ومخذ لانا بكسر الحاء ترك عونه ونصرته (وآمن من آمن بفعله) الاختياري
(واقاراه) باللسان (وتصديقه) بالجنان (بتوفيق الله تعالى اياه ونصرته له) التوفيق
عبارة عن التاليف والتوفيق بين ارادة العبد وبين قضاء الله تعالى وقدره
وهذا يشمل الخير والشر وما هو سعادة وما هو شقاوة ولكن جرت العادة
لتخصيص اسم التوفيق بما يوافق السعادة من جملة قضاء الله تعالى وقدره كما ان
الالحاد عبارة عن الميل فخصص بمن يميل الى الباطل كذا في احياء العلوم

ولم يجبر احد امن خلقه على الكفر ولا على الايمان ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا
ولكن خلقهم اشخاصا والايمان والكفر فعل العباد ويعلم الله تعالى من يكفر
في حال كفره كافرا فاذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناني حال ايمانه واجبه من
غير ان يتغير علمه وصفته وجميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم
على الحقيقة والله تعالى خالقها

سليمان الكفر والايمان قلنا معناه خلق الله الخلق سليما من الايمان الكسبي
متصفا بالايمان القطري قال النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على
الفطرة فاهواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه وهذا دليل على ان اطفال
المسلمين واطفال الكافرين مؤمنون بالايمان القطري (ولم يجبر احد امن
خلقته على الكفر ولا على الايمان) يعني ان الله تعالى لا يخلق الكفر ولا الايمان
في قلب العبد بطريق الجبر والاكراه بل يخلقها باختيار العبد ورضاه ومحبه
الان يرى ان الايمان محبوب للمؤمن والكفر مكروه ومبغوض ومنفوره له محبوب
للكافر (ولا خلقهم مؤمنا) اي لا يخلق الله تعالى الخلق مؤمنا بالايمان الكسبي
(ولا كافرا) بالكفر الكسبي (ولكن خلقهم اشخاصا والايمان والكفر فعل العباد)
يعني ان الكفر والايمان والطاعة والمعصية من افعال العباد (ويعلم الله تعالى من يكفر
في حال كفره كافرا فاذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناني حال ايمانه واجبه
من غير ان يتغير علمه وصفته) لان كل متغير حادث وكل حادث محتاج الى
محدث عالم قادر على متغيره تعالى متغير الكان حادثا ولزمه ان يكون الله تعالى
محدثا للحوادث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا جميع افعال العباد من الحركة والسكون

وفي كلها بمشيته وعلمه وقضائه وقدره والطاعات كلها كانت واجبة
بامر الله تعالى وبمحبه وبرضاه وعلمه ومشيته وقضائه وتقديره والمعاصي
كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيته لا بمحبته ولا برضاه ولا بامر

كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها (الكسب في اللغة طلب الرزق واصله
الجمع وفي الاصطلاح تعلق ارادة العبد وقدرته بفعله فركته باعتبار نسبتها
الى قدرته وارادته تسمى مكسوبا وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى وارادته
تسمى مخلوقا وكذا اسكونه فحر كته وسكونه بخلق الرب ووصف للعبد
وكسبه له وقدره العبد وارادته بخلق الرب ووصف للعبد وليس
بكسب له والى هذا يشير في شرح المقاصد (وفي) اي افعال العباد من الايمان والكفر
والطاعة والمعصية (كلها بمشيته) اي بمشيته الله تعالى (وعلمه وقضائه وقدره) قال
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كل شئ بقدر رجلي العجز والكيس اعلم ان
مذهب المعتزلة ان الله تعالى يريد الايمان والطاعة من العبد والعبد يريد
الكفر والمعصية لنفسه فيتبع مراد العبد ولا يتبع مراد الله تعالى فيكون ارادة
العبد غالبة وارادة الله تعالى مغلوبة واما عندنا فكل ما اراد الله تعالى فهو واقع
فهو تعالى يريد الكفر من الكافر ويريد الايمان من المؤمن وعلى هذا تكون
ارادة الله غالبة وارادة العبد مغلوبة (والطاعات كلها كانت واجبة بامر الله تعالى)
اي العبادات التي كانت واجبة على العباد وهي كلها بامر الله تعالى (وبمحبه وبرضاه
وعلمه ومشيته وقضائه وتقديره والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيته
لا بمحبته ولا برضاه ولا بامر) قال الله تعالى والله لا يحب الفساد قال الله تعالى

والانبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزّهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح

ولا يرضى لعباده الكفر وقال الله تعالى قل ان الله لا يأمر بالفحشاء اي القبيح من الكفر والمعاصي وقال المصنف رحمه الله في كتاب الوصية فقد بان ان الاعمال ثلاثة فريضة وفضيلة ومعصية فالفرضة بامر الله تعالى ومشيته ومحبه ورضاه وقضائه وقدره وتخليقه وحكمه وعلمه وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ والفضيلة ليست بامر الله ولكن بمشيته ومحبه ورضاه وقدره وحكمه وعلمه وتوفيقه وتخليقه وكتابته في اللوح المحفوظ والمعصية ليست بامر الله ولكن بمشيته لا بمحبته وبقضائه لا برضاه وتقديره وتخليقه لا بتوفيقه وبخذه لا بعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ اعلم ان المعاصي نوعان كبائر وصغائر اما الكبائر فهي تسع قال صفوان بن عسال قال يهودي لصاحبه اذهب بنا الى هذا النبي فقال له صاحبه لا تقل نبي انه لو سمعك لكان له اربع لعين فاتبار رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألاه عن تسع آيات بينات فقال لما رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تشر كوابه شيئا ولا تسرقوا ولا تزنا ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ولا تشوا يبرئ الى ذي سلطان ليقتله ولا تسحروا ولا تاكلوا الربا ولا تقذفوا محصنة ولا تولوا اي لا تقروا يوم الزحف عليكم خاصة اليهود ان لا تعدوا في السبت قال فقبلا يد به ورجليه وقلنا تشهد انك نبي قال فما يمنعكم ان تتبعوا في قلنا ان داود عليه السلام دعا ربه ان لا يزال من ذريته نبي وانا نخاف ان اتبعناك ان تقتلنا اليهود (والانبياء عليهم الصلوة والسلام

وقد كانت منهم زلات وخطايا ومحمد عليه الصلاة والسلام حبيب وعبد كلهم منزّهون عن الصغائر والكبائر والقبائح (يعني قبل النبوة وبعدها) وقد كانت منهم زلات وخطايا مثال الزلات اكل ادم من الشجرة ومثال الخطايا قتل موسى رجلا من قوم فرعون فانه لم يقصد قتله اصلا بل قصد ضربه بيد ليدفعه عن الاسرائيلي فوقع الضرب قصد او القتل خطأ والقتل زلة ايضا لانه كل خطأ زلة وليس كل زلة خطأ فينبها عموم وخصوص مطلقا لان الزلة قد تكون بالخطأ وقد تكون بالنسيان وقد تكون بالسهو وقد تكون بترك الاولى والافضل قال الامام عمر النسي في التفسير ائمة سمرقند لا يطلقون اسم الزلة على افعال الانبياء عليهم الصلاة والسلام لانها نوع ذنب ويقولون فعلوا القاضل وتركوا الافضل فعوتبوا عليه لان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب من الغير قبل زلة الانبياء والاولياء سبب القربة الى الله تعالى قال ابو سليمان الداراني رحمه الله ما عمل داود عملا انفع له من الخطيئة ما زال يهرب منها الى ربه حتى وصل اليه فالخطيئة سبب الفرار الى الله تعالى من نفسه وديار ودمه وحمه صلى الله عليه وسلم حبيب اي حبيب الله تعالى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نحن السابقون يوم القيامة واني قائل قول لا غير غير ابراهيم خليل الله وموسى كليم الله وادم عليه السلام صفي الله وانا حبيب الله ومعى لواء الحمد يوم القيامة ثم اشار الامام الاعظم بقوله (وعبدته) الى فائدين اعني تشریف محمد وحفظ الامة عن قول النصاري وقال ابو القاسم سليمان الانصاري لما وصل محمد عليه الصلاة والسلام الى الدرجات العالية

ثم عثمان بن عفان ذو النورين ثم علي بن ابي طالب المرتضى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين

من اهل الارض قابو بكر وعمره من المصاييح * وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان منافقا خاصم يهود يافد عاه اليهودي الى النبي صلى الله عليه وسلم ودعاه المنافق الى كهب بن الاشرف ثم انها احتكما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم الى اليهودي فلم يرض المنافق وقال تتحاكم الى عمر فقال اليهودي لعمر قضي لي رسول الله فلم يرض بقضائه وخاصم اليك فقال عمر رضي الله عنه للمنافق ا كذلك فقال نعم فقال مكنا كما حتى اخرج اليكما فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب به عنق المنافق حتى برد اى مات وقال هكذا افضى لمن لم يرض بقضاء الله وقضاء رسوله وقال جبريل عليه السلام ان عمر فرق بين الحق والباطل فسمى الفاروق * كذا في تفسيره اتقاضي (ثم عثمان بن عفان ذو النورين) لانه عليه السلام زوجة بنته رقية وللماتت زوجة النبي عليه السلام ام كلثوم وللماتت ام كلثوم قال النبي عليه السلام لو كانت عندي ثلاثة لزوجتكما فلذا سمي بذي النورين * وروي عن انس رضي الله عنه قال لما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببيعة الرضوان كان عثمان رسول رسول الله عليه السلام الى مكة فبايع الناس فقال رسول الله ان عثمان في حاجة الله وحاجة رسول الله فضرب عليه السلام باحدى يديه على الاخرى فكانت يد رسول الله لعثمان خيرا من ايديهم لا نفسهم * من المصاييح (ثم علي بن ابي طالب المرتضى رضي الله تعالى عنه) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

فضائل عثمان رضي الله عنه

فضائل علي كرام الله وجهه

عابدين ثابتين على الحق وتولا هم جميعا ولا نذ كر احدا من اصحاب رسول الله الا بخير ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحل او لا تزيل عنه اسم الايمان ونسبه مؤمنا حقيقة

اعلى انت مني بمنزلة هارون من موسى عليهما السلام الا انه لا نبي بعدي (عابدين) اى كانوا عابدين لله تعالى (ثابتين على الحق ومع الحق اى كانوا مع الحق تعالى في عبادتهم يعني عبده بالصدق والاخلاص والخشوع والخضوع (تولا هم) اى نجبهم (جميع الخلفاء الاربعة لا تفرق بينهم بحسب البعض وبنسب البعض والروافض ابغضوا الخلفاء الثلاثة اى جميع الخلفاء الثلاثة فرفضوا وتركوا المذهب الحق والخوارج ابغضوا اغلبا فخرجوا عن الصراط المستقيم ولا نذ كر احدا من اصحاب رسول الله الا بخير يعني اعتقاد اهل السنة والجماعة تركية جميع الصحابة والثناء عليهم كما اثبت الله تعالى ورسوله عليهم وما جرى بين علي ومعاوية كان مبنيا على الاجتهاد كذا في الاحياء * عن عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب من المصاييح ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها يعني ولا نكفر مسلما بذنب كما يكفر الخوارج مرتكب الكبيرة اما من استحل معصية وقد ثبتت بدليل قطعي فهو كافر بالله تعالى لان استحلالها تكذيب بالله ورسوله (ولا تزيل عنه) اى عن المسلم الذي ارتكب كبيرة غير مستحل اسم الايمان ونسبه مؤمنا حقيقة (اشار الامام به الى ان المسلم ينسب مؤمنا

رواه الرافض والخوارج

و يجوز ان يكون موئنا فاسقا غير كافر و المسح على الخفين سنة و التراويح في ليالى شهر رمضان سنة و الصلوة خلف كل برو فاجر من المؤمنين جائزة و لا نقول ان المؤمن لا تضرم الذنوب و لا نقول انه لا يدخل النار

حققة و هذا يدل على اتحاد الاسلام و الايمان اى كالظهر و البطن (و يجوز ان يكون) مرتكب الكبيرة (موئنا فاسقا غير كافر) الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة قال ضد الشريعة فالكبيرة كل ما يسمى فاحشة كاللواط و نكاح منكوحه الاب او ثبت لها نص قاطع عقوبة في الدنيا و الآخرة و قالت المعتزلة مرتكب الكبيرة فاسق لا يجوز ان يكون موئنا ولا كافرا و اثبتوا منزلة بين المنزلتين اى بين الكفر و الايمان (و المسح على الخفين سنة) اى ثبت جوازها بالسنة المشهورة فمن انكره فانه يخشى عليه الكفر لانه قريب من الخبر المتواتر (و التراويح في ليالى شهر رمضان سنة) هذا رد على الروافض فانهم انكروا التراويح و المسح على الخفين و مسحوا على ارجلهم بلا خف قال صاحب الخلاصة و في المتقى مثل ابو حنيفة رحمه الله عن مذهب اهل السنة و الجماعة فقال ان تقضل الشيخين و تحب الخنيتين و ترى المسح على الخفين و تعلى خلف كل برو فاجر و الله الهادى (و الصلوة خلف كل برو فاجر من المؤمنين جائزة) و تكرموا لوجود ايمانهم و الكراهة لعدم اهتمامهم فى الامور الدينية قال النبي صلى الله تعالى عليه و سلم من صلى خلف عالم تقى فكأنما صلى خلف نبي من الانبياء و من صلى خلف نبي من الانبياء غفر له ما تقدم من ذنبه يعنى الصغار (و لا نقول ان المؤمن لا تضرم الذنوب و لا نقول انه لا يدخل النار)

و لا نقول انه يخلد فيها و ان كان فاسقا بعد ان يخرج من الدنيا موئنا و لا نقول ان حسناتنا مقبولة و سيئاتنا مغفورة كقول المرجئة ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية عن العيوب المقسدة و لم يطلها بالكفر و الردة و الاخلاق السيئة حتى خرج من الدنيا موئنا فان الله تعالى لا يضيعها بل يقبلها منه و يشبه عليها

كما قال المرجئة قال الامام الرازى فى كتاب الاربعين العاصى الذى ليس بكافر و كانت معصيته كبيرة فيه ثلثة اقوال • قول من قطع احد هابانه لا يعاقب و هذا قول مقاتل بن سليمان و قول المرجئة • و ثانيها قول من قطع بانه يعاقب و هو قول المعتزلة و الخوارج • و ثالثها قول من لم يقطع لا بالعفو و لا بالعقاب و هو قول اكثر الائمة و هو المختار (و لا نقول بانه اى المؤمن يخلد فيها) اى فى نار جهنم (و ان كان فاسقا بعد ان يخرج من الدنيا موئنا) خلافا للمعتزلة فانهم قطعوا بخلود الفاسق فى عذاب جهنم ابد اكال كافر (و لا نقول ان حسناتنا مقبولة و سيئاتنا مغفورة كقول المرجئة و لكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها) من النية و الاخلاص و غيرها من القرائض خالية عن العيوب المقسدة (من الرياء و السمعة و العجب) (و لم يطلها بالكفر و الردة و الاخلاق السيئة و الردة) قال الله تعالى و من يكفر بالايمان فقد حبط عمله و اما ارتكاب الكبائر فلا يفسد الطاعات و لا يبطل ثوابها عند اهل السنة و الجماعة (حتى خرج من الدنيا موئنا) فان الله تعالى لا يضيعها بل يقبلها منه و يشبه عليها (بلا وجوب عليه و لا استحقاق بل بفضل و وعد) قال الله تعالى و عداة المؤمنين و المؤمنات جنات و قال الله تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء • و قال الله تعالى

وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ولم يتب عنها صاحبها حتى مات مؤمناً فإنه
في مشية الله تعالى ان شاء عذبه بالنار وان شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار اصلاً والرياء
اذا وقع في عمل من الاعمال فإنه يبطل اجره وكذلك العجب والايات ثابتة للانبياء
والله لا يخلف الميعاد (وما كان من السيئات دون الشرك والكفر) سواء
كانت تلك السيئات صغيرة او كبيرة (ولم يتب عنها) اي عن تلك السيئات
التي ليست بشرك ولا كفر (صاحبها حتى مات مؤمناً) فاسقامصر عليه عليها فإنه
اي ذلك القاسق (في مشية الله تعالى ان شاء عذبه بالنار) عد لا ثم اخرج
منها فضلاً (وان شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار اصلاً) بفضلهم ورحمته وبشفاعة
الشافعين وفي بعض النسخ وان شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار ابد فيكون
المعنى ان من يعذبه الله تعالى من المؤمنين لا يعذبه ابد في النار لان
الايمان يمنع الخلود (والرياء اذا وقع في عمل من الاعمال فإنه) اي الرياء
(يبطل ا- ر- ه) قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم باليمن والاذى
كلذى ينفق ماله رياء الناس وقال رسول الله عليه السلام لا يقبل الله
تعالى عملاً فيه مقدار ذرة من الرياء والمصنف رحمه الله ذكر ابطال الاجر ولم يذكر
ابطال العمل اهتماماً بشان الاجر والثواب لان المقصد الاقصى والمطلب
الاعلى من العمل هو الاجر والثواب (وكذلك العجب) اي العجب اذا وقع
في عمل من الاعمال فإنه يبطل اجره وعمله كل رياء لان المعجب يأمن من مكر الله
ولا يخاف من زوال ايمانه واعماله والامن من عذاب الله كفر (والايات)
اي المعجزات (ثابتة للانبياء) عليهم السلام يعني ان خوارق العادة التي تصدر

الآيات والمعجزات ثابتة للانبياء عليهم الصلاة والسلام

والكرامات للاولياء حق واما التي تكون لاعدائه مثل ابليس وفرعون
والدجال فما روي في الاخبار انه كان ويكون لهم لانسميها آيات ولا كرامات
ولكن نسميها قضاء حاجاتهم وذلك لان الله تعالى يقضى حاجات اعدائه استدراجاً
لهم وعقوبة لهم فيفترون به ويزدادون طغياناً وكفراً

عن الانبياء كاحياء الاموات وانفجار الماء من بين الاصابع وكعدم اوراق
النار وغير هاتسي آيات لان الله تعالى يريد بصدور هاعنهم ان تكون علامة
ودليلاً على نبوتهم وصدقهم (والكرامات للاولياء حق) اي الخوارق
التي تصدر عن الاولياء تسمى كرامات لان الله تعالى يريد بصدور هاعنهم
اكرامهم واعزازهم والولى في اللغة القريب فاذا كان العبد قريباً من
حضرة الله تعالى بسبب كثرة طاعته وكثرة اخلاصه كان الرب
تعالى قريباً منه برحمته وفضله واحسانه (واما التي تكون لاعدائه) اي
لاعداء الله تعالى من الامور الخارقة للعادة (مثل ابليس وفرعون والدجال
فما روي في الاخبار انه كان ويكون لهم لانسميها آيات) فانها للانبياء عليهم السلام
(ولا كرامات) فانها للاولياء اكرامهم واحساناً اليهم (ولكن نسميها قضاء
حاجاتهم) ولما كان من المستبعد عند العقول القاصرة قضاء حاجات اعدائه
دفع الامام الاعظم ذلك وبين الحكمة فيه بقوله (وذلك لان الله تعالى
يقضى حاجات اعدائه استدراجاً لهم وعقوبة لهم فيفترون به) اي بسبب
قضاء حاجاتهم (ويزدادون طغياناً وكفراً) فيستحقون بذلك عذاباً مهيناً
قال الله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انهم خيرا لانفسهم انما على لهم

الكرامات للاولياء حق

وذلك كله جائز ممكن وكان الله تعالى خالق القابل ان يخلق ورازق القابل ان يرزق والله تعالى يرى في الآخرة ويراه المؤمنون وهم في الجنة باعين رؤسهم ليزدادوا اثما ولم عذاب بهمين (وذلك كله جائز ممكن) لا يستحيل في العقل وقوعه قال الله تعالى مستند رخصهم من حيث لا يعلمون وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رايت الله تعالى يعطي العبد ما يحب وهو متيم على مغبنة فاما ذلك منه استدراج (وكان الله تعالى خالق القابل ان يخلق ورازق القابل ان يرزق) كرو الامام الاعظم هذا الكلام للتأكيدي وكان الله تعالى خالق القابل وجود المخلوقات ورازق القابل وجود المرزوقين قادر القابل وجود المقدورات قاهر القابل وجود المقهورات زاحم القابل وجود المرخومين مطبوعا قبل وجود العابدین فجييا قبل وجود السائلين غنيا قبل وجود السموات والارضين مالكا قبل وجود المملكة والملوكين باقيا بعد فناء الخلق اجمعين (والله تعالى يرى) على ضيقة المجهول (في الآخرة) ضيقة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الآخرة تأنيث الآخر الذي هو تقيض الاول وانما سمي بالآخرة لتأخرها عن الدنيا وهو من الصفات التي غلبت عليها الاسمية وكذلك الدنيا وانما سمي بالدنيا لدنوها وقربها عن الآخرة (ويراه المؤمنون وهم في الجنة باعين رؤسهم) خال من فاعل يرى اى خال كونهم في الجنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى اريدون شيئا اريد لكم فيقولون الم تبيض وجوهنا لم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار فيقول بلى قال عليه السلام

رواه الله تعالى عن باعين الرؤس يوم القيامة

بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة والايمان هو الاقرار والتصديق

فيكشف الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى فما عطاوا شيئا احب اليهم من النظر اليهم ثم تلا عليه السلام للذين احسنوا الحسنى وزيادة (بلا تشبيه ولا كيفية) خلافا للمثبية والمجسمة (ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة) حين يروونه والمسافة في اللغة البعد والمراد بها هنا الجهة والمكان والمقابلة اعلم ان رؤية الله تعالى بالابصار في الآخرة حق معلوم ثابت بالنص لا بالعقل لانها من التشابهات وصفاء قال فخر الاسلام دلي البزدوي رحمه الله تعالى في اصول الفقه مثال التشابه في اثبات رؤية الله تعالى بالابصار عيانا حقا في الدار الآخرة بنص القرآن بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولانه موجود بصفات الكمال وان يكون مرتبا لنفسه ولغيره من صفات الكمال والمؤمن لا كرامه بذلك اهل لكن اثبات الجهة ممتنع فصار متشابهها بوصفه فوجب تسليم التشابه على اعتقاد الحقيقة (والايمان) في اللغة التصديق وهو قبول خبر المخبر بالقلب ومعناه بالتركي اينا نثق وفي الشرع (هو الاقرار) باللسان (والتصديق) بالجنان بان الله تعالى واحد لا شريك له موصوف بصفاته الذاتية والفعلية وبأن محمدا رسول الله اى نبيه الذي بعثه بالكتاب والشرية فالأقرار وحده لا يكون ايمانا لانه لو كان ايمانا لكان المنافقون كلهم مؤمنين وكذلك المعرفة وحدها لا يكون ايمانا لانها لو كانت ايمانا لكان اهل الكتاب كلهم مؤمنين وقال الله تعالى في حق المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وقال الله تعالى في

وايمان اهل السماء والارض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق والمؤمنون مستوون في الايمان والتوحيد

حق اهل الكتاب الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فمن اراد ان يكون من امة محمد صلى الله عليه وسلم فقال بلسانه لا اله الا الله محمد رسول الله وصدق قلبه معناه فهو مؤمن وان لم يعرف القرائض والمحرمات ثم اذا قبل له ان الصلوات الخمس في كل يوم وليلة فرض عليك فان صدق فرضيتها عليه وقبلها فهو ثابت على ايمانه وان انكرها ولم يقبلها فهو كافران وكذلك سائر القرائض والمحرمات الثابتة بدليل قطعي من الكتاب والسنة واجماع الامة وقياس الفقهاء (وايمان اهل السماء والارض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق) يعني ايمان الملائكة وايمان الانس والجن لا يزيد ولا ينقص في الدنيا والآخرة من جهة المؤمن به لان من قال آمنت بالله وبما جاء من عنده الله وآمنت برسول الله وبما جاء من عند رسول الله فقد آمن بجميع ما يجب الايمان به فهو مؤمن ومن آمن ببعض ما يجب الايمان به بان آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولم يؤمن باليوم الآخر فهو كافر ومن آمن بالله ورسله ولم يؤمن بغيرهما فهو كافر ايضا فلا فرق بين من يؤمن ببعض المؤمنين به وبين من يكفر بكل المؤمنين به في كونها كافرين حقا (والمؤمنون مستوون في الايمان) بحسب المؤمنين به كما مر (والتوحيد) اي نفي الشرك في الألوهية والربوبية والخالقية والازلية والقدمية والقيومية والصمدية فمن نفي الشرك في بعضها دون بعض فهو

الايان لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به

منفاضلون في الاعمال والاسلام هو التسليم والالتقياد لاوامر الله تعالى فمن طريق اللغة فرق بين الايمان والاسلام

مشارك لا موحدا فلا يزيد التوحيد ولا ينقص من هذا الوجه امامن وجه التقليد والاستدلال فيزيد وينقص وليس توحيد المستدل بالادلة العقلية كتوحيد العارف الواصل الى المكشفات والمشاهد لتد المعارف الالهية والعلوم الدينية وكذلك لا يستوي ايمانهم من هذا الوجه (متفاضلون) ومتفاوتون (في الاعمال) اي في الطاعات الظاهرة والباطنة وهذا يدل على ان العمل الصالح ليس جزءا من الايمان لان العمل يزيد وينقص لا ت بعض الناس يصل الصلوات الخمس كلها وبعضهم يصل بعضها وصلوات من صلى بعضها صلوات صحيحة لا باطله وصوم من صام رمضان كله صوم صحيح وصوم من صام رمضان الى نصفه صوم صحيح ايضا لا باطل وقس على هذا سائر الاعمال من القرائض والتواضعات والايان ليس كذلك لان ايمان من آمن ببعض المؤمنين به ليس بايمان صحيح بل هو باطل كصوم من صام بعض يوم واحد ثم افطر (والاسلام هو التسليم والالتقياد لاوامر الله تعالى) في الصحاح التسليم بذل الرضى بالحكم والالتقياد الخضوع والخشوع والتطامن والتواضع فعنى الاسلام هو الرضى باحكام الله تعالى من القرائض والمحرمات اي هو الرضى بحكم الله تعالى بكون بعض الاشياء فرضا وبكون بعض الاشياء حلالا وبكون بعض الاشياء حراما بلا اعتراض ولا استتباع (فمن طريق اللغة فرق بين الايمان والاسلام) لان الايمان في اللغة عبارة عن

الايان لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به

شرح معنى الاسلام

شرح معنى الايمان

ولكن لا يكون ايمان بلا اسلام ولا يوجد اسلام بلا ايمان وهما كالظهر مع البطن والدین اسم واقع على الايمان والا سلام والشرائع كلها

التصديق قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا والا سلام عبارة عن التسليم والتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح ويدل على كون الاسلام اعم في اللغة كون الملتزمين من المسلمين بحسب اللغة وما كانوا مسلمين بحسب الشرع وما كانوا مؤمنين بحسب اللغة والشرع قال الله تعالى قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * لوجود الاعتراف باللسان وهو اسلام في اللغة وليس بايمان في اللغة لعدم التصديق بالقلب (ولكن لا يكون) اي لا يوجد في حكم الشرع (ايمان بلا اسلام) لان الايمان هو الاقرار والتصديق بالوحيه الله تعالى كما هو بصفاته واسماؤه فمن اقر وصدق يوجد فيه التسليم والقبول لفرضية او امر الله تعالى وحقية احكامه وشرائعه (ولا يوجد اسلام بلا ايمان) لان الاسلام هو التسليم والانقياد لاوامر الله تعالى وذلك لا يوجد الا بعد التصديق والاقرار فلا يعقل بحسب الشرع مؤمن من ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى (وهما كالظهر مع البطن) اي الايمان والا سلام متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر كما لا ينفك الظهر عن البطن والبطن عن الظهر (والدين اسم واقع على الايمان والا سلام والشرائع كلها) يعني ان لفظ الدين قد يطلق ويراد به الايمان وقد يطلق ويراد به الاسلام

نعرف الله تعالى حق معرفته كما وصف الله نفسه في كتابه بجميع صفاته وليس يقدر احد ان يعبد الله تعالى حق عبادته كما هو اهل له ولكنه يعبد بهامره كما امره بكتابه وسنة رسوله * ويستوي المؤمنون كلهم في المعرفة واليقين

وقد يطلق ويراد به شريعة محمد عليه السلام وقد يطلق ويراد به شريعة موسى عليه السلام وقد يطلق ويراد به شريعة عيسى عليه السلام وغيره من الرسل عليهم الصلوة والسلام (نعرف الله تعالى حق معرفته) اي نعرف الله تعالى حق المعرفة التي كلفنا به (كما وصف الله نفسه) اي ذاته تعالى (في كتابه بجميع صفاته) اي نعرف الله تعالى حق معرفته بجميع صفاته التي وصف نفسه بها في كتابه العظيم وكلامه القديم بجميع اسمائه الحسنی التي في الكتاب والسنة اي نقدر على معرفته تعالى بصفاته واسماؤه على التفصيل ولا نقدر على معرفته كنه ذاته تعالى وهذا معنى ما يقال ما عرفناك حق معرفتك (وليس يقدر احد ان يعبد الله تعالى حق عبادته كما هو اهل له) لان العبادة اجلال الرب وتعظيمه ولا نهاية لجلاله وعظمته وكبريائه فلا يقدر عبد ان يأتي بالعبادة الملائمة بجلال الله تعالى وعظمته وكبريائه ولا يقدر احد ان يعبد الله تعالى عبادة مساوية لثوابه لان ثوابه تعالى واجره بغير حساب وبغير زوال واعمال العبد بحسب وعلى زوال وكذلك لا يقدر عبد ان يشكر الله حق شكره لان شكره يعد ويحصى ونعمة الله تعالى لا تحصى قال الله تعالى وابن تعد وانعمة الله لا تحصىها * (ولكنه يعبد بهامره كما امره بكتابه وسنة رسوله ويستوي المؤمنون كلهم في المعرفة واليقين)



والتوكل والمحبة والرضى والخوف والرجاء والايان في ذلك

والتوكل والمحبة والرضى والخوف والرجاء والايان في ذلك (المعرفة في اللغة بمعنى العلم وفي الاصطلاح هي العلم بما ساء الله تعالى وصفاته مع الصدق في معاملاته واليقين في اللغة هو العلم الذي لا شك معه وفي الاصطلاح اليقين هو روية العيان بقوة الايمان لا بالحجة والبرهان وقد ذكر الله تعالى اليقين في القرآن العظيم على ثلاثة اوجه علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فعلم اليقين ما يحصل عن الذكر والنظر وعين اليقين ما يحصل عن العيان وحق اليقين اجتماعهما الاول اعمام العلماء والثاني لخواص العلماء والاولياء والثالث للانبياء عليهم السلام والتوكل هو الثقة بما عند الله تعالى والياس عن مافي ايدي الناس والمحبة في اللغة المودة وفي الاصطلاح محبة العبد لله تعالى هي حالة يجدها في قلبه لا توصف بوصف ولا تحد بمحد او ضم او قرب الى الفهم من لفظ المحبة وقل بعض المشايخ محبة العبد لله تعالى هي التعظيم واثار الرضى وقلة الصبر عن الله وكثرة الاستشاس بذكره دائما والرضى سرور القلب بمقتضى المتقضى من المصائب والبلاء والخوف توقع خلول مكره او فوات محبوب والرجاء في اللغة لامل وفي الاصطلاح تعلق القلب بمحصل محبوب في المستقبل واعلم ان الرجاء لا يتحقق الا مع الخوف كما ان الخوف لا يتحقق الا مع الرجاء فهما متلازمان لا ياتي الرجاء بلا خوف امن وغرور والخوف بلا رجاء فيقو ظروا من رحمة الله تعالى في المؤمنين يستوون كلهم فتى كان

ويتفاوتون فيمادون الايمان في ذلك كله والله تعالى متفضل على عباده عادل قد يعطي من الثواب اضعاف ما يستوجبه العبد تفضلا منه وقد يعاقب على الذنب عدلا منه وقد يعفو فضلا منه

او فتاة شيئا كان او شيعة عبدا كان او حرا في المعرفة اي في وجوب معرفة الله تعالى او لا ثم معرفة الاعمال من الفرائض والواجبات والحلال والحرام والايان في ذلك كله اي يستوي المؤمنون في الايمان بان المؤمنين يستوون في اصل المعرفة واصل اليقين واصل التوكل الى آخره (ويتمتعون فيمادون الايمان في ذلك كله) بمعنى ويتفاوت المؤمنون كلهم في الامور المذكورة بحسب وجود كل واحد منها وعدمه وزيادته ونقصانه ولا يتفاوتون في الايمان بذلك كله بحسب المؤمن به لا بحسب التصديق واليقين (والله تعالى متفضل على عباده عادل قد يعطي من الثواب اضعاف ما يستوجبه العبد) اي ما يستحقه العبد استحقاقا بحسب وعده الله تعالى وحكمه قال الله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقل رسول صلى الله عليه وسلم كل عمل ابن آدم يضاعف الحسنة بعشرة امثالها الى سبعمائة ضعف وقوله (تفضلا منه) لنفي الاتخفاف الذاتي لان الوعد بالثواب هو الحكم به ليس بواجب على الله تعالى بل هو تفضل واختيار من الله تعالى (وقد يعاقبه على الذنب عدلا منه) اي عدلا من الله تعالى لانه تصرف في خالص ملكه والظلم هو التصرف في ملك الغير بلا اذنه (وقد يعفو فضلا منه) اي وقد يعفو عن الذنب صغيرا كان ذلك الذنب او كبيرا مقرونا بالتوبة او غير مقرونها والعفو عن الذنب

شرح معنى المعرفة واليقين والتوكل وغيره

و شفاعه الانبياء عليهم السلام حق و شفاعه النبي عليه الصلاة والسلام
للمؤمنين المذنبين و لاهل الكبار منهم المستوجبين العقاب حق ثابت و وزن
الاعمال بالميزان يوم القيامة حق و حوض النبي عليه الصلاة والسلام حق
لمن يشاء فضل و احسان لا حق للعبد و العفو اسقاط العذاب عن من يحسن
عقابه قال الله تعالى و هو الذي يقبل التوبة عن عباده و يعفو عن السيئات
و شفاعه الانبياء عليهم السلام حق و شفاعه النبي عليه الصلاة والسلام
للمؤمنين المذنبين و لاهل الكبار منهم المستوجبين العقاب حق ثابت
بالكتاب و السنة و اجماع الامة قال الله تعالى من ذا الذي يشفع عنده
الا باذنه • و هو اثبات الشفاعه لمن اذن له بها قال رسول الله صلى الله عليه
و سلم شفاعتي لاهل الكبار من امتي من كذب بهالم ينالها و قال رسول الله
صلى الله عليه و سلم يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء
و الشفاعه مصدر الشفع و هو من يطلب قضاء حاجة غيره مشتق من
الشفيع (و وزن الاعمال بالميزان يوم القيامة حق) قال الله تعالى و الوزن يومئذ
الحق • و الاقرار بالوزن يوم القيامة من مذهب اهل السنة و الجماعة و الله تعالى
اعلم بكيفيته و قال الامام الاعظم في كتاب الوصية و قراءة الكتب حق
لقوله تعالى اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا • (و حوض النبي عليه
الصلاة و السلام حق) قال رسول الله صلى الله عليه و سلم حوضي مسيرة شهر
و زواياه سواء ماؤه اينض من اللبن و ريجه اطيب من المسك و كيزانه كبحر
السما من شرب منه لا يظأ أبدا

و القصاص فيما بين الخصوم بالحسنات يوم القيامة حق و ان لم تكن لهم
الحسنات فطرح السيئات عليهم حق جائز و الجنة و النار مخلوقتان اليوم
(و القصاص فيما بين الخصوم بالحسنات يوم القيامة حق و ان لم تكن لهم الحسنات
فطرح السيئات عليهم حق جائز) قال رسول الله صلى الله عليه و سلم من
كانت عنده مظنة لاخيه من عرضه او شئ فليستحله منه اليوم قبل ان لا يكون
دينار و لا درهم ان كان له عمل صالح اخذ منه بقدر مظنته فان لم تكن له
حسنات اخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه • و قال رسول الله صلى الله عليه
و سلم اتدرون من المفاس قلوبا المفاس من لا درهم له و لا متاع له فقال
عليه السلام ان المفاس من امتي من يأتي يوم القيامة بصلوة و صيام و زكاة
يأتي قد شتم هذا و قذف هذا و اكل مال هذا و سفك دم هذا و ضرب
هذا فيعطى هذا من حسناته و هذا من حسناته فان فنيت حسناته قبل ان
يقضى ما عليه اخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم يطرح في النار (و الجنة)
و هي دار الثواب الدائم (و النار) و هي دار العقاب الدائم (مخلوقتان اليوم) قال
الله تعالى و سارعوا الى مغفرة من ربكم و جنة عرضها السموات و الارض
اعدت للذين • و قال الله تعالى و اتقوا النار التي اعدت للكافرين •
و الفعل الماضي هو اللفظ الدال على ثبوت معنى في زمان قبل زمان
اخبرك فالجنة و النار مخلوقتان قبل ان يقول جبريل عليه السلام لمحمد
عليه الصلاة و السلام اعدت للذين اعدت للكافرين و لفظ نجعلها في قوله
تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض و لا فسادا • بمعنى

لا تقنيان ابدا ولا تموت الحور العين ابدا ولا يفنى عقاب الله تعالى و ثوابه سرمد
والله تعالى يهدي من يشاء فضلا منه ويضل من يشاء عدلا منه واضلا له
خذلانه وتفسير الخذلان ان لا يوفق العبد الى ما يرضاه عنه وهو عدل منه
نعطيها كقوله تعالى جعلت له ما لامد وداي اعطيت له (لا تقنيان) ابدا معناه
يطرا عليها الفناء ولكن لا يكون فناؤه ابدا بل موقتا لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه اولا بلحقههما الفناء اصلا ما قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه * معناه
ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر
الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم والبقاء العارضي بالنظر الى البقاء الذاتي
بمنزلة الفناء (ولا تموت الحور العين ابدا) اي لا يطرا عليهن عدم عن على
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان في الجنة لمجتمع
للحور العين يرفعن اصواتهن باصوات لم يسمع الخلائق مثلهما يقطن نحن الخالدات
فلا نبيد وننحن الناعمات فلا نبأس ونحن الراضيات فلا نسخط طوبى لمن
كان لنا وكناله قوله فلا نبيد اي فلانهم لك كذا في المصاييح (ولا يفنى عقاب الله
تعالى و ثوابه سرمد) السرمد الدائم قال الله تعالى وفي العذاب هم خالدون
اي باقون دائمون وقال الله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات
سند خالهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدون فيها ابدا وعد الله حقا
والآيات والاحاديث في خلود اهل الجنة و خلود اهل النار كثيرة (والله
تعالى يهدي من يشاء فضلا منه ويضل من يشاء عدلا منه واضلا له خذلانه
وتفسير الخذلان ان لا يوفق العبد الى ما يرضاه عنه وهو عدل منه) اي من الله

فغير كل شيء هالك الا وجهه

وكذا عقوبة الخذلان على المعصية ولا يجوز ان تقول ان الشيطان يسلب
الايمان من العبد المؤمن قهرا وجبرا ولكن تقول العبد يدع الايمان
فحينئذ يسلبه منه الشيطان * وسوال منكرو نكير حق كائن في القبر واعادة
الروح الى الجسد في قبره حق وضغطة القبر وعذابه حق كائن للكفار
كلهم ولبعض عصاة المؤمنين حق جائز *

تعالى (وكذا عقوبة الخذلان على المعصية) عدل لا ظم فيه لان الله تعالى لا يكون
ظالما بالخذلان وبمعقوبة الخذلان على المعصية لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه
والله تعالى وضع التصرف في ملكه لا في ملك غيره وعرف الامام الاعظم
اضلال الله تعالى بخذلانه وفسر الخذلان بان لا يوفق العبد الى ما يرضاه
عنه فالله اية ههنا بمعنى التوفيق وهو جعل الاسباب موافقة للسعاد وقوا الخير
او لا يجوز ان تقول ان الشيطان يسلب الايمان اي الاقرار والتصديق
(من العبد المؤمن قهرا وجبرا) لان غرض الشيطان من سلب الايمان
منه تعذبه فلا يحصل غرضه بالقهر والجبر لان العبد المؤمن لا يكون
متعذبا وهو مجبور في سلب الايمان فلا يسلبه جبرا (ولكن تقول العبد يدع)
اي يترك (الايمان فحينئذ) اي حين يتركه العبد (يسلبه منه الشيطان) لانه
لو سلبه قبل تركه لزم على الله تعالى جبر العبد على الكفر وقد علمت ان الله
تعالى لا يخلق الكفر في قلب العبد بدون اختياره وخبه (وسوال منكرو
ونكير حق كائن في القبر * واعادة الروح الى الجسد في قبره حق * وضغطة
القبر وعذابه حق كائن للكفار كلهم ولبعض عصاة المؤمنين حق جائز)

الشيطان لا يسلب الايمان ولكن العبد يدعه

سوال منكرو نكير حق

وكل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات الله تعالى عز اسمه فجاء القول به سوى اليد بالفارسية

المنكر اسم المفعول والتكثير فعيل بمعنى المفعول وانما سمي بهذا من الاسمين لان الميت لم يعرفها ولم ير صورتهما وفي الصحاح منكر وتكثير اسما ملكين ضغط يضغط ضغطا زحمة الى حائط ونحوه ومنه ضغطة القبر بالتركي قبر صيقمق وفي المصباح عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان ازرقان اسودان يقال لاحدهما المنكر وللآخر التكثير فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفتح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نعم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نعم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهل اليه حتى يبعثه الله من مصعبه ذلك وان كان منافقا وكافرا قال سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثله لا ادرى فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التثني عليه فتأثم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مصعبه ذلك (وكل شيء ذكره العلماء بالفارسية) اي بغير العربية (من صفات الله تعالى عز اسمه فجاء القول به) وكذا كل شيء ذكره العلماء بغيرها من اسماء الله تعالى فجاء القول به فيجوز ان يقال خد اي تعالى توانست (سوى اليد بالفارسية) اي بغير العربية فلا يجوز ان يقال دست خد اي

ويجوز ان يقال بروي خد اي عز وجل بلا تشبيه ولا كيفية وليس قرب الله تعالى ولا بعده من طريق طول المسافة وقصرها ولكن على معنى الكرامة والهوان والمطيع قريب منه بلا كيف والعاصي بعيد منه بلا كيف والقرب والبعد والاقبال يقع على المناجى وكذلك جواره في الجنة والوقوف بين يديه (ويجوز ان يقال بروي خد اي عز وجل بلا تشبيه ولا كيفية وليس قرب الله تعالى ولا بعده) اي وليس قرب العبد من الله تعالى ولا بعد العبد من الله تعالى (من طريق طول المسافة وقصرها) لان القرب والبعد من هذا الطريق لا يتصور الا في الممكن والتميز في مكان وجهة والله تعالى منزّه عن المكان والحيز والجهة لانه تعالى ليس بجوهر ولا عرض (ولكن على معنى الكرامة والهوان) يعني قرب العبد من الله تعالى هو كرامة العبد وكماله وبعد العبد من الله تعالى هو ان العبد ونقصانه واطلاق القرب على الكرامة والبعد على الهوان مجاز مرسل من قبيل اطلاق السبب على المسبب (والمطيع قريب منه بلا كيف) ليس قرب من الله تعالى من طريق قصر المسافة والجهة (والعاصي بعيد منه بلا كيف) اي ليس بعده من الله تعالى من طريق طول المسافة والجهة (والقرب والبعد والاقبال يقع على المناجى) اي يقع على العبد المتدلل لله تعالى المتضرع اليه لا على الله تعالى الا ترى ان القرب والبعد على معنى الكرامة والهوان وان الله تعالى اقرب الى العبد من جبل الورد (وكذلك جواره) اي مجاورة المطيع لله تعالى (في الجنة والوقوف بين يديه) اي بين يدي الله تعالى

بلا كيفية والقرآن منزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو
في المصاحف مكتوب وآيات القرآن في معنى الكلام كلها مستوية
في الفضيلة والعظمة الا ان بعضها فضيلة المذكور وفضيلة المذكور
آية الكرسي لان المذكور فيها جلال الله تعالى وعظمته وصفاته فاجتمعت
فيها فضيلتان فضيلة المذكور وفضيلة المذكور وبعضها فضيلة المذكور
فحسب مثل قصة الكفار

(بلا كيفية) اي ليس هذا على معناه الظاهر بل من التشابهات قال الامام الغزالي
رحمه الله تعالى القرب من الله تعالى في البعد من صفات البهائم والسباع
والتخلق بكمال الاخلاق التي هي الاخلاق الالهية فهو قرب باصفة
لا بالمكان ومن لم يكن قربا ثم صار قريبا فقد تغير اي تبدل من الشقاوة الى السعادة
بسبب حسن اعماله (والقرآن منزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو
في المصاحف مكتوب وآيات القرآن في معنى الكلام) اي في كونها كلام الله
تعالى (كلها مستوية في الفضيلة والعظمة) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل
كلام الله تعالى على سائر الكلام كفضل الله تعالى على خلقه وآيات القرآن كلها
مستوية في هذه الفضيلة ففضل كل آية على سائر الكلام كفضل الله تعالى على خلقه
(الا ان بعضها فضيلة المذكور وفضيلة المذكور مثل آية الكرسي لان المذكور فيها
جلال الله تعالى وعظمته وصفاته فاجتمعت فيهما فضيلتان فضيلة المذكور وفضيلة
المذكور) وهو الله تعالى وصفاته واسماؤه وكذلك الآيات التي يذكر فيها الانبياء
والاولياء في فضيلتان (ولبعضها فضيلة المذكور فحسب مثل قصة الكفار) فيها

وليس للمذكور فيها فضل وهم الكفار وكذلك الاسماء والصفات كلها
مستوية في العظمة والفضل لا تفاوت بينها وقاسم وظاهر واهم كانوا
بنبي رسول الله صلى الله عليه وسلم وفاطمة ورقية وزينب وام كلثوم كن
جميعا بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم

فضيلة القرآن لانها كلام الله تعالى لا كلامهم (وليس للمذكور فيها فضل وهم الكفار
وكذلك الاسماء والصفات كلها مستوية في العظمة والفضل لا تفاوت بينها)
يعني لا تفاوت بين اسماء الله تعالى ولا تفاوت بين صفات الله تعالى لا تفاوت
بين اسمائه وصفاته اذ كلها مستوية في العظمة والفضل الذي حصل لها بكونها
اسماء الله تعالى وصفاته وبكونها لاهوت لا غير. قال الامام الغزالي رحمه الله
تعالى اعلم ان هذا الاسم يعني اسم الله اعظم الاسماء التسعة والتسعين
لانه دال على الذات الجامعة لصفاته الالهية ولانه اخص الاسماء اذ لا يطلق
على غيره تعالى لاحقيقة ولا مجازا وسائر الاسماء قد يسمى به غيره كالفادر والعالم
والرحيم وغيره (وقاسم وظاهر واهم كانوا بنبي رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم وفاطمة ورقية وزينب وام كلثوم كن جميعا بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم) هذا ارد على من روى ان اولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم اكثر
واقل من المذكورين في هذه الرواية وهي لصحيفة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
تزوج خديجة وهو ابن خمس وعشرين سنة فولد له منها ست اولاد وولد له من مارية
ابراهيم وهي جارية قبطية وولد لبراهيم بالمدينة ومات صغيرا رضيها قال البراء
رضي الله عنه لما توفي ابراهيم قال رسول الله عليه الصلاة والسلام ان له مرضا

واذا اشكل على الانسان شيء من دقائق علم التوحيد فانه ينبغي له ان يعتقد في الحال ما هو الصواب عند الله تعالى الى ان يجد عالما فيسأل لولا يسمعه تاخير الطلب ولا يعذر بالوقف فيه ويكفر ان وقف وخبر المعراج حق ومن رده فهو مبتدع ضال

في الجنة (واذا اشكل على الانسان اي المؤمن (شيء) اي مسألة (من دقائق) اي من مسائل (علم التوحيد) والصفات (فانه ينبغي له) اي يجب عليه (ان يعتقد) في الحال (ما هو الصواب عند الله تعالى) بان يقول مثلاً ان ما اراد الله منه حق واقع او يقول اعتقدت ما هو الصواب عند الله تعالى وهذا القدر يكفي (الى ان يجد عالماً) يعلم مسائل التوحيد والصفات (فيسأله) ما اشكل عليه (ولا يسمعه) اي لا يجوز له (تاخير الطلب) اي تاخير طلب ما اشكل عليه من دقائق علم التوحيد وتأخير طلب العلم الذي هو فرض عليه وهو علم الايمان وعلم ما يزول به الايمان ويحصل به الكفر وعلم ما يكون به من معتقداهل السنة والجماعة قال الله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وقل الله تعالى فاثبتوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وقال عليه الصلوة والسلام اطلبوا العلم ولو بالصين (ولا يعذر بالوقف فيه) اي لا يكون معذوراً بالتوقف فيما اشكل عليه من الاعتقادات (ويكفر ان وقف) فيما اشكل عليه اذا كان من ضرورات الدين لان التوقف في المؤمن به كفر لان التوقف يمنع التصديق واذا قال آمنت بالله واعتقدت ما هو الحق عند الله تعالى يثبت به ايمانه الاجمالي (و خبر المعراج حق ومن رده فهو مبتدع ضال) اي من انكر المعراج الى السماء فهو مبتدع ضال لان خروج رسول الله عليه الصلوة والسلام يجسده في اليقظة

واذا اشكل على المؤمن شيء فينبغي ان يعتقد الصواب في علم الله تعالى

المعراج

وخروج الدجال ويا جوج وما جوج وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام من السماء وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت به الاخبار الصحيحة حق كائن

الى السماء ثابت بالخبر المشهور وهو قريب من الخبر المتواتر في القوة وفي كتاب الخلاصة ومن انكر المعراج ينظر ان انكر الاسراء من مكة الى بيت المقدس فهو كافر ولو انكر المعراج من بيت المقدس لا يكفر لان الاسراء من مكة الى بيت المقدس ثبت بدليل قاطع من الكتاب قال الله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياته انه هو السميع البصير والمعراج من بيت المقدس لم يثبت بدليل قاطع من الكتاب فيكون منكراً مبتدعاً ضالاً قال مقاتل في تفسير قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلاً كان ذلك الاسراء قبل الهجرة سنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا انا في المسجد الحرام في الحجرة عند البيت بين النائم واليقظان اذ اتاني جبريل عليه السلام بالبراق وهو دابة ابيض طويل فوق الحمار ودون البغل يقع حافره عند منتهى طرفه فركبته حتى اتيت بيت المقدس فربطته بالحلقة التي ربط بها الانبياء قال ثم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين ثم خرجت فجاءني جبريل عليه السلام باناء من خمر وانا من لبن فاخترت اللبن فقال جبريل عليه السلام اخترت الفطرة ثم عرج بنا الى السماء الحديث (وخروج الدجال ويا جوج وما جوج وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام من السماء وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت به الاخبار الصحيحة حق كائن) عن

وصف البراق

علامات القيامة

والله اعلى يهدي من يشاء الى صراط مستقيم *

حذيفة بن اسيد الغفاري رضى الله عنه قل طلع النبي عليه الصلوة والسلام علينا
ونحن نتذاكر فقال متذاكرون قولا نذاكر الساعة قال عليه الصلوة والسلام
انها ان تقوم حتى تروا قباهم عشر آيات فذاكر الدجال والدخان والدابة وظلوع
الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم عليه السلام ويا جوج ويا جوج
وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب
واخر ذلك فارتخرج من بين تطرد الناس الى محشرهم كذا في المصابيح
* والله تعالى يهدي من يشاء الى صراط مستقيم * اى يوفق ويثبت على اعتقاد
صحيح وعمل صالح من تعلق مشيت الازلية في الازل بهدائه * قول الامام الاعظم
ابي حنيفة رحمه الله تعالى والله يهدي من يشاء الى آخره كانه قال فما علينا
لا البلاغ والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اللهم يا هادي المهتدين
اهدنا الى الصراط المستقيم بفضلك واحسانك العميم يا حليم ولى الله على سيدنا
محمد وعلى آله وصحبه وعلى جميع الانبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين .
ثم الشرح المبارك بحمد الله وعونه وحسن توفيقه .

وتم طبعه في عشرين من شهر ذى الحجة سنة ١٣٢١ هجرية



5648

* حسي الله ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير *

كتاب

* الجوهرة للنيفه *

في شرح وصية الامام الاعظم ابي حنيفة

تأليف الامام المشهور بملا حسين بن

اسكندر الحنفي رحمه الله

تعالى آمين

* الطبعة الاولى *

بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند

بميدرا باد الكن عمرها الله الى اقصى الزمن

في شهر ذى الحجة الحرام سنة ١٣٢١ هجرية

5649



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود والبقاء المنفرد بالقدر الكاملة والعز والكبرياء والصلوة والسلام على خير خلقه محمد اشرف الانبياء وعلى آله واصحابه البررة الاتقياء يقول العبد الفقير الحقير الى مولاه العزيز القوي المدعو بملا حسين بن اسكندر الحنفي عامله الله بلطفه الحفي وبعد فاني استخرت الله في وضع شرح مختصر على كتاب الوصية المنسوب الى الامام الاعظم ابي حنيفة رضي الله عنه بعد ان وقفت على شرحه للعلامة الاكمل وهو شرح عظيم لكن في عبارته دقة وفيه ايضا مذاهب الفرق الضالة فيعسر التمييز على المتعلمين فاني ان شاء الله تعالى اذكر العبارات الواضحة ولا اذكر مذاهب الفرق الضالة استقلا ولا ايضا ازيد فيه ان شاء الله تعالى فوائد لطيفة جليلة من الترغيب والترهيب وسميته الجوهرة النيفة في شرح وصية

الامام ابي حنيفة ثم اعلم اني متى ذكرت الشارح على الاطلاق فرادى به العلامة الاكمل شارح هذا الكتاب ومتى ذكرت شرح بدء الامالي فرادى به شرح شمس الدين محمد بن ابي اللطف المقدسي ومتى ذكرت بحر الكلام فرادى به كتاب العلامة سيف الحق ابي المعين النسفي وبالله التوفيق قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (الايمان اقرار باللسان وتصديق بالجنان) اقول ووجد في بعض نسخ المتن معرفة بالقلب والجنان بالفتح هو القلب كما قاله الاختري والايمان في اللغة عبارة عن التصديق قال الله تعالى خبرا عن اخوة يوسف عليه السلام وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق كما قاله الشارح رحمه الله كما في بحر الكلام الايمان شرعا اقرار باللسان وتصديق بالقلب بوحدانية الله تعالى وفي الفقه الاكبر للمصنف يجب ان يقول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (والاقرار لا يكون وحده ايمانا لانه لو كان ايمانا لكان المنافقون كلهم مؤمنين وكذلك المعرفة وحدها لا تكون ايمانا لانها لو كانت ايمانا لكان اهل الكتاب كلهم مؤمنين قال الله تعالى في حق المنافقين والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) اقول اي فيما اضمروه مخالفا لما قالوا كذا في تفسير الجلالين وفي القاموس نافق في الدين اي ستر كفره واظهر ايمانه وباتي زيادة ايضاح قال (وقال الله تعالى في حق اهل الكتاب الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه اي محمدا) كما يعرفون ابناهم اقول اي بنعه في

كتابهم قال ابن سلام لقد عرفته حين رأيته كما عرف ابني ومعرفتي
بمحمد صلى الله عليه وسلم اشد رواه البخاري كذا في تفسير الجلالين .
وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم
المدينة قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لعبد الله بن سلام قد انزل الله
شزوجي على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم الذين آتيتهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم فكيف يا عبد الله هذه المعرفة فقال عبد الله بن سلام
يا عمر لقد عرفته حين رأيته كما عرف ابني اذا رأيته مع الصبيان وانا اشد
معرفة بمحمد صلى الله عليه وسلم مني بابني فقبل عمر رضي الله عنه رأسه
ثم قال وفلك الله يا ابن سلام فقد صدقت واصبت كذا في الشرح والحاصل
ان الايمان اقرار باللسان وتصديق بالجنان اى القلب فتارك القول كافر
عند الناس وان كان مؤمنا عند الله تعالى في الاصح وتارك التصديق منافق
وبالله التوفيق .

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (والايمان لا يزيد ولا ينقص)
اقول هذا عند ابي حنيفة واصحابه رضي الله عنهم وقال رحمه الله لانه
لا يتصور نقصانه الا بزيادة الكفر ولا يتصور زيادته الا بنقصان الكفر
وكيف يجوز ان يكون الشخص الواحد في حالة واحدة مؤمنا وكافرا
استدل الامام رضي الله عنه على هذا بان زيادة الايمان لا يتصور
الا بنقصان الكفر ونقصانه لا يتصور الا بزيادة الكفر واجتماعهما في ذات

واحدة في حالة واحدة محال وهذا لان الكفر ضد الايمان وهو تكذيب
وجحود كذا في الشرح . وقال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه في الفقه
الاكبر ايمان اهل السماء والارض لا يزيد ولا ينقص والمؤمنون
مستوون في درجة الايمان والتوحيد متفاضلون في الاعمال . فان قبل
يرد علينا قوله تعالى ايزدادوا ايمانا . وغير ذلك من الآيات وقوله صلى الله عليه
وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة الحديث . اجيب . بان ذلك في حق الصحابة
رضي الله عنهم لان القرآن كان ينزل في كل وقت فهو ممنون به فيكون
زيادة على الاول واما في حقنا فلا لا تقطاع الوحي كذا في بحر الكلام . وروي
عن ابن عباس رضي الله عنهما وابي حنيفة رحمه الله انهم كانوا آمنوا بالجملة
ثم ياتي فرض بعد فرض فيؤمنون بكل فرض خاص فزادهم ايمانا بتفصيل
مع ايمانهم بالجملة كذا في الشرح فيكون زيادة الايمان باعتبار المؤمن به لافي
اصل التصديق .

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (والمؤمن مؤمن حقا والكافر كافر حقا)
اقول ان من قام به التصديق فهو مؤمن حقا ومن قام به خلافه فهو كافر حقا
كذا في الشرح وياتي له دليل من القرآن قال وليس في الايمان شك كما ان
ليس في الكفر شك لقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا . اولئك هم الكافرون حقا
اقول قل اهل السنة والجماعة اذا اتى بالايمان يقول انما مؤمن حقا من غير
شك ولا يقول انما مؤمن ان شاء الله كذا في بحر الكلام وفيه ايضا ان الاستثناء

يرفع جميع العقود نحو الطلاق والعناق فكذلك يرفع عقد الايمان وتماه
هناك وفي بعض الكتب لو قال المؤمن اكون مؤمنا غدا ان شاء الله تعالى
او اموت مؤمنا ان شاء الله تعالى او يكون ايماني مقبولا ان شاء الله تعالى يكون
مستحسنا لان في هذا الاستثناء في الدوام والثبات والقبول لافي اصل
الايمان * وذكر في الدررة المنيفة في نية الصوم لا يطل النية لفظ
ان شاء الله وفي شرحها لان الاستثناء هذا ليس على حقيقة وانما هو للاستعانة
وطلب التوفيق من الله تعالى فلا يصير مبطلا للنية بخلاف الطلاق والعناق
ونحوه وتماه هناك والحاصل ان المؤمن اذا قال انا مؤمن حقا يكون
مصبيا بالاتفاق وان قال انا مؤمن ان شاء الله فان قصد التعليق بالمشية في الحال
كان مخطئا بالاتفاق وان قصد التعليق في المستقبل لا يكون مخطئا بالاتفاق *

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (والعاصون من امة محمد صلى الله عليه
وسلم كلهم مؤمنون وليسوا بكافرين) اقول ان العبد المؤمن لا يكون كافرا
بالفسق والمعصية لان الايمان اقرار وتصديق والاعتراف والتصديق باق
فيكون الايمان باقيا الا ان تكون المعصية موجبة للكفر فيكون الايمان زائلا
لان الكفر يزول الايمان كما سبق *

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (العمل غير الايمان والايمان غير العمل)
اقول هذا عند اهل الحق نضرهم الله تعالى خلافا للخوارج قال ابن حجر

المؤمن لا يكفر بالفسق

العمل غير الايمان

المهشمي في شرح الاربعين النووية الايمان هو لغة التصديق وشرط التصديق
بالقلب فقط الى ان قال وقبل يشترط ان يضم الى ذلك اقرار باللسان وعمل
بساير الجوارح فيكفر من اخل بواحد من هذه الثلاثة وهو مذاهب
الخوارج وفيه فوائد جلية تراجع هناك قال (بدليل ان كثير من الاوقات
يرتفع العمل من المؤمن ولا يجوز ان يقال ارتفع عنه الاية ان فان الحائض
والنفساء يرفع الله سبحانه وتعالى عنها الصلاة ولا يجوز ان يقال رفع الله
عنها الايمان وامرهما بترك الايمان وقد قل لها الشارع دعي الصوم ثم اقصيه
ولا يجوز ان يقال دعي الايمان ثم اقصيه) اقول الحائض تقضي الصوم اذا طهرت
ولا تقضي الصلاة وكذلك النفساء كما في مفتاح السعادة فدل ان الايمان
غير العمل والعمل غير الايمان قال (او يجوز ان يقال ليس على الفقير زكاة
ولا يجوز ان يقال ليس على الفقير ايمان) اقول ان الايمان غير العمل والعمل
غير الايمان بدليل قوله تعالى قل لعبادي الذين آمنوا بقموا الصلاة * ساهم
مؤمنين قبل اقامة الصلاة كما في بحر الكلام *

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه نقربا تقدر الخير والشركة
من الله تعالى لانه لو زعم ان تقدر الخير والشر من غيره لصار كافرا بالله
تعالى وبطل توحيد الله) اقول ان تقدر الخير والشر كله من الله تعالى لانه
خالق جميع الممكنات ومن جملة الشرف فيكون خالقا له ايضا فمن زعم اي قال
ان الشر لا يكون من الله يكون كافرا لانه اشرك بالله تعالى كذا في التشرح

الخبر والشركة من الله تعالى

وقال علي بن سلطان محمد القاري قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كتب الله مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة وكان عرشه على الماء ورواه مسلم وقال القسطلاني في المواهب اللدنية اخرج مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى كتب مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة وكان عرشه على الماء وتمام هذا البحث بحسب ان شاء الله تعالى

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (نقر) اي معشر اهل السنة والجماعة (بان الاعمال ثلاثة فريضة وفضيلة ومعصية) اقول اراد بالاعمال ما يتعلق بالآخرة يشاب او يعاقب عليه والافعال ليست منحصرة في ثلاثة كذا في الشرح قال (فالفرضة بامر الله) قول قال الشارح اتفق المسلمون على ان الفرض انما هو بامر الله تعالى لكنهم اختلفوا في مدلول الامر وتامه هناك قال (ومشيتته ومحبته ورضاه) اقول قال الشارح المشية والارادة واحدة عند المتكلمين وقال الاجترى يقال شاء اي اراد والرضى من الله هو ارادة اثواب على الفعل او ترك الاعتراض والمحبة قريب منه قال (وقضائه وقدره) اقول الفرق بين القضاء والقدر هو ان القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ اجمالا والقدر هو تفصيل قضائه السابق بايجادها في المواد الخارجية مفصلة واحدة بعد واحدة قال الله تعالى وان من شيء الا عندنا

الفرضة بامر الله تعالى ومشيتته

خزائنه وما تنزله الا بقدر معلوم وتامه في شرح القرماني على مقدمة ابي الليث (وتخليقه) اقول التخليق هو التكوين وهو صفة الله تعالى اذ لية تكوينية للعالم اي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وهو غير المكون عندنا كما في متن العقائد وشرحها وتامه هناك وفي التمهيد التكوين فعل المكون بكسر الواو والمكون بفتح الواو اثر التكوين والتكوين غير المكون وتامه هناك وفي شرح الفقه الاكبر والتخليق والانشاء والفعل والصنع بمعنى واحد وهو احدث الشيء بعد ان لم يكن لافعال مثل سبق قال (وحكمه وعلمه) اقول هما صفتان ازليتان لذاته تعالى وتقدس قال (وتوفيقه) اقول التوفيق هو جعل الاسباب موافقة للسعادة والخير كما في شرح الفقه الاكبر لابن المنهجي وقيل التوفيق هو فتح باب الطاعة وغلق باب المعصية قال (وكتابه في اللوح المحفوظ) اقول ياتي الكلام عليه قريبا قل (والفضيلة ليست بامر الله تعالى) قول الفضيلة ليست بامر الله تعالى والالكانت فريضة قال (ولكن بمشيته ومحبته ورضاه وقضائه وقدره وحكمه وعلمه وتوفيقه وتخليقه وكتابه في اللوح المحفوظ) اقول بان العبد مع اعماله واقراره وحرفته مخلوق فلما كان الفاعل مخلوقا فاعماله اولى ان تكون مخلوقة قال (والمعصية ليست بامر الله تعالى ولكن بمشيته لا بمحبته وبقضائه لا برضاه وبقدره وتوفيقه) اقول قد سبق تفسيرها قال (وبخذلانه) اقول الخذلان ضد التوفيق قال (وعلمه لا بعرفته وبكتابه في اللوح المحفوظ) اقول اختلفوا في اللوح المحفوظ قال في دقائق الاخبار خلق الله تعالى اللوح المحفوظ من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض

الفرضة بامر الله تعالى ومشيتته

سبع مرات وعلقه بالعرش مكتوب فيه ما هو كائن الى يوم القيامة * وعن ابن مسعود رضي الله عنه ما بين السماء والارض مسيرة خمسمائة عام * كما في تفسير الخازن وسعة الارض مسيرة خمسمائة سنة البحار ثلاثمائة ومائة خراب ومائة عمران * وتماه في الدر المنثور * وذكر الشارح عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اول ما خلق الله تبارك وتعالى اللوح المحفوظ حفظه بما كتب فيه مما كان وما يكون ولا يعلم ما فيه الا الله تعالى وهو من درة يضاء قوائمه يا قوتان حمرا وان هو في عظم لا بوصف وخلق الله سبحانه وتعالى قلما من جوهر طوله خمسمائة عام مشقوق اللسان ينبع النور منه كما ينبع من اقلام اهل الدنيا المداد * وفي الهيئة السنية للسيوطي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خالق لو ح واحد وجهيه من يا قوتة حمراء والوجه الثاني من زمردة خضراء قلبه النور فيه يخلق وفيه يرزق وفيه يحيى وفيه يميت وفيه يعز وفيه يذل وفيه يفعل ما يشاء في كل يوم وليلة الى ان تقوم الساعة *

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (و تقر بان الله تعالى على العرش استوى من غير ان يكون له حاجة واستقرار عليه وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج فلو كان محتاجا لقدر على ايجاد العالم وتديره كالمخلوقين ولو كان محتاجا الى الجلوس والقرار فقبل خالق العرش اين كان الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا) اقول ان معنى الالهية الاستغناء عن كل ما سواه وافتقار كل

ما سواه اليه كذا في السنوسية ثبت ان الله تعالى منزّه عن الاحتياج وعن الجلوس والقرار والمكان والزمان وهو خالق الكل من غير احتياج * وعن جعفر الصادق رضي الله عنه انه قال التوحيد ثلاثة احرف ان تعرف انه ليس من شيء ولا في شيء ولا على شيء لان من وصفه انه من شيء فقد وصفه بانه مخلوق فيكفرو ومن قال انه في شيء فقد وصفه بانه محدث فيكفرو ومن قال على شيء فقد وصفه بانه محتاج محمول فيكفر * وعن محمد بن الحسن انا نقول نو من بجا من عند الله تعالى على ارادة الله تعالى ولا تشتغل بكيفيته وبما جاء من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما اراد به رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلجوا في العرش قال بعضهم هو سرير من نور وقال بعضهم يا قوتة حمراء كما في بحر الكلام وقال في دقائق الاخبار خلق الله تعالى اللوح المحفوظ من درة يضاء طوله ما بين السماء والارض سبع مرات وعلقه بالعرش مكتوب فيه ما هو كائن الى يوم القيامة * واخرج ابن ابي حاتم في تفسيره و ابو الشيخ في كتاب العظمة عن وهب بن منبه قال ان الله تعالى خلق العرش من نوره والكبرسي بالعرش ملتصق والماء كله في جوف الكرسي والماء على متن الرمح وحول العرش اربعة انهار نهر من لولؤه يتلأل ونهر من نار يتلظى ونهر من ثلج ابيض تلمع منه الابصار ونهر من ماء الملائكة قيام في تلك الانهار يسبحون الله تعالى والعرش السنة بعد السنة الخالق كلهم فهو يسبح الله ويذكره بتلك السنة كلها واخرج ابن ابي حاتم عن كعب الاخبار قال ان السموات في العرش كالتنديل المعلق بين السماء والارض * واخرج

ابن جرير وابن مردويه وابو الشيخ عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ابا ذر ما السموات السبع في الكرسي الا حقة ملقاة في ارض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة كما في الهيئة السنية للسيوطي

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (وتقربا من القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ووحيه وتنزيله لاهو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق) اقول وكذا الحكم في سائر صفاته تعالى قال العلامة سيف الحق ابو المعين النسفي فنقول الله تعالى بجميع صفاته واسماؤه قديم ازل وصفاته الله تعالى واسماؤه لاهو ولا غيره لاننا قلنا بان هذه الصفات هو الله يؤدي الى ان يكون آلهين اثنين والله تعالى واحد لا شريك له ولوقلنا بان هذه الصفات غير الله تعالى لكنت هذه الصفات محدثة وهذا لا يجوز انتهى قال (مكتوب في المصاحف مقروبا لالسن محفوظ في الصدور وفي حال فيها) القول ليس بموجود في المصاحف ولا يمتثل الزيادة والقصصان حتى ان من احرق المصاحف لا يحترق القرآن كما ان الله تعالى مذكور باللسن محبوب بالقلوب معبود في الاماكن وليس بموجود في الاماكن ولا في القلوب كما قال الله تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الاي الذي يمدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وتوجد وانته صفاته لا تحصى كما في بحر الكلام والحاصل ان المكتوب في المصاحف الاتفاظ الدالة على المعنى القائم بالذات والمعنى

القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق

القوم بذاته تعالى غير حال في المصاحف قال (والحبر والكاغذ والكتابة مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله تعالى غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات والآيات دلالة لقرآن اقول وجد في بعض النسخ آية القرآن قال (لحاجة العباد اليه) وكلام الله تعالى قوم بذاته ومعناه مفهوم بهذا الاشياء) اقول قال المصنف في الفقه الاكبر وما ذكره الله تعالى في القرآن عن موسى وغيره من الانبياء وعن فرعون وابليس فان ذلك كلام الله تعالى اخبارا عنهم وكلام الله غير مخلوق انتهى وقال في شرح بدء الامالي للعلامة المقدسي انه قد اتفق اهل الملة على انه تعالى متكلم فلم يكن متصفا بالكلام في الازل لكان متصفا بضد وهو السكوت وذلك من النقائص تعالى الله عن ذلك ثم اختلفوا في هب اهل الحق منهم ان كلام الله تعالى معنى قوم بذاته ليس بحرف ولا صوت لان الحرف والصوت مخلوقان وكلام الله تعالى غير مخلوق لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ هو من امارات الحدوث وتماه هناك وغيره ايضا كبحر الكلام قول (فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم والله تعالى مبدود لا يزال كما كان وكلامه مقروء او مكتوب ومحفوظ من غير مزيلة عنه) قال ابو يوسف رحمه الله ان ابا حنيفة نوزع في خالق القرآن ستة اشهر نفق رأيه على انه غير مخلوق وان قال يخلق القرآن فهو كافر كذا في الشرح

فائدة

اخرج الله ارمي عن عبد الله بن عمران النبي صلى الله عليه وسلم قال القرآن

فما في القرآن

أحب إلى الله من السموات والأرض ومن فيهن كذا في البحر الرائق وقال
علي رضي الله عنه من قرأ القرآن وهو قائم في الصلاة كان له بكل حرف
مائة حسنة ومن قرأه وهو جالس في الصلاة كان له بكل حرف خمسون
حسنة ومن قرأه في غير الصلاة وهو نائم وضوء خمس وعشرون حسنة
ومن قرأه على غير وضوء فعشر حسنة وإن كان انقيام بالليل فهو أفضل لأنه
أفرغ للقلب كما في شرح شرعة الإسلام للعلامة السيد علي وإذا علمت
ما ذكر فيجب تعظيم القرآن ومن تعظيمه قرأه ته بالتجويد والعمل بما فيه
وبالله التوفيق.

فصل

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه (نقربان أفضل هذه الأمة بعد
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله
عليهم أجمعين لقوله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون في جنات
النعيم) وكل من كان أسبق فهو أفضل ويحبهم كل مؤمن تقي ويغضهم كل منافق
شقي (أقول أجمع أهل السنة والجماعة أن أفضل الصحابة أبو بكر يدل عليه
أن علياً رضي الله عنه كان خطيباً على منبر الكوفة فقال محمد بن الحنفية
من خير هذه الأمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو بكر قال ثم من
قال عمر قال ثم من قال عثمان قال ثم من فسكت علي رضي الله عنه فقال
لو شئت لأنبأكم بالرابع فقال محمد بن الحنفية أنت فقال علي أبوك أمروهم
المسلمين وأتماسكت علي لأنه لم يرد أن يمدح نفسه كذا في بحر الكلام.

من أتى الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم

فصل

قال المصنف أبو حنيفة رضي الله عنه (نقربان العبد مع أعماله وأقراره
ومعرفته مخلوق فلما كان الفاعل مخلوقاً فافعله أولى أن تكون مخلوقة) أقول
قال أهل السنة أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة لله تعالى لا خالق لها
غيره وهو مذهب الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين كذا
في الشرح ثم أعلم أن المذاهب في الأفعال ثلاثة مذهب الجبرية ومذهب
القدرية ومذهب أهل السنة. فمذهب الجبرية وجود الأفعال كلها بالقدرة
الازلية فقط من غير مقارنة لقدرة حادثة ومذهب القدرية وجود الأفعال
الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط مباشرة وتولداً.

لطيفة

وهي أن الإمام أبان حنيفة رضي الله عنه ناظر معتزلاً فقال له قل يا فقال يا فقال له
قل يا فقال يا فقال بين مخرجها فيبينها قال إن كنت خالق فعلك فأخرج
الياء من مخرج الحاء فبهت المعتزلي كذا ذكره الهروي. ومذهب أهل السنة
نصرهم الله تعالى وجود الأفعال كلها بالقدرة الازلية لأن قدرة الحادث حادثة
لا تأثير لها مباشرة ولا تولداً كذا في المقدمة السنوسية. والحاصل أن أفعال
العباد واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى أن الله تعالى أجرى عادته
بأن العبد إذا صمم الزم أي أحكمه على فعل الطاعة بخلاف الله فعل الطاعة
فيه وإذا عزم على المعصية يخالف الله فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد
كالوجود لفعله وإن لم يكن موجداً حقيقة كذا ذكره العلامة الشارح وتقدمه هناك.

المبحث في خالق أعمال العباد وتفصيل المذاهب فيها

مناظرة الإمام مع معتزلي والزعم الإمام إياه

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (نقر) اى معشر اهل السنة والجماعة (بان الله تعالى خلق الخلق ولم يكن لهم طاقة لانهم ضعفاء عاجزون) اقول قال الشارح الخلق والايجاد بمعنى واحد والخلق بمعنى المخلوق كالضرب بمعنى المضروب صانع العالم او جد المخلوقات كلها وهم ضعفاء لا قدرة لهم على تأثير احوالهم عاجزون عما يتم به قوام بدنهم واليه الاشارة بقوله تعالى الذى خلقكم من ضعف انتهى (قال والله خالقهم ورازقهم لقوله تعالى والله خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم) اقول فانه سبحانه وتعالى خالق الخلق ورازقهم ورازقهم عندنا عبارة عن الغذاء كما جاء فى قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها حلالا كان ذلك او حراما وكل يستوفى مدة حياته ما قدر له كذا قاله العلامة الشارح وغيره ايضا

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (والكسب حلال وجمع المال حلال) اقول قال اهل السنة والجماعة ان كان له قوت فالكسب له رخصة فان كان مضطرا اوله اهل وعياله فالكسب عليه فريضة كذا فى بحر الكلام وفيه ايضا ان روبة الرزق من الكسب كفر وضلال ومن الله تعالى دين وشريعة يدل عليه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من طلب الدنيا حلالا استغفارا عن المسئلة وسعيا على عياله وتعطفا على جاره جاء يوم القيامة ووجهه كالقمر ليلة البدر ومن طلب الدنيا حلالا لمفاخرها مكاثرا لقي الله وهو عليه

غضبان وفيه ايضا ثم الدليل على ان الاكساب من حلال ليس بمحرام لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا امتواكلين مكتسبين لان آدم عليه السلام كان زراعا وادريس عليه السلام كان خياطوا نوحا عليه السلام كان نجارا وابراهيم عليه السلام كان بزازا وموسى عليه السلام كان اجيرا لشعيب عليه السلام ومحمد عليه السلام كان غازيا انتهى ملخصا من بحر الكلام وتامه هناك قال (وجمع المال من الحرام حرام) اقول قوله وجمع المال من الحرام حرام ظاهر لان الحرام لا يصير حلالا بالجمع كعكسه وايضا ان الحرمة تنتقل من ذمة الى ذمة فقال فى الاشياء والنظائر فى الحظر والاباحة الحرمة تعدى فى الاموال مع العلم بها الا فى حق الوارث فان مال مورثه حلال له وان علم بمحرمة وقيدته فى الظهيرية بان لا يعلم ارباب الاموال وقال فى موضع آخر ما حرم حرم اعطاؤه كالربا ومهر البقي وحلوان الكاهن والرشوة واجرة النائحة انتهى من الاشياء والنظائر

تنبيه

رد ذائق حرام من نفقة افضل عند الله تعالى من ستائة حجة مبرورة وقيل سبعين حجة متقبلة كما فى غنية الطالبين للشيخ عبد القادر الكيلاني والذائق وزن خمس شعيرات كما قاله الاخترى وقيل الذائق وزن سدس درهم والقيراط نصف ذائق واخرج الترمذى وابن ماجه والبيهقى عن ابي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه قال العلماء معلقة اى محبوسة عن مقامها الكريم

الانبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا متواكلين مكتسبين

فضيلة رد المال الحرام

خلق الله الخلق ضعفاء
الكسب وجمع المال حلال بل فى بعض الصور واجب
روية الرزق من الكسب كفر

كما ذكره الجلال السيوطي في شرح الصدور

فائدة

من عليه ديون ومظالم جهل اربابها ويش من معرفتهم فعليه التصديق بقدر هاهن ماله وان استغرق جميعه وتسقط عنه المطالبة في العقبى كما في التوير وعزاه شارحه الى المجتبى

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (ثم الناس على ثلاثة اصناف المؤمن المخلص في ايمانه) اقول قال في القاموس اخلص الله اى ترك الرياء وقال العلامة الشارح المؤمن المخلص اى المصدق المقر من صميم قلبه قال (والكافر الجاحد في كفره) اى المصروفي القاموس الجحود الانكار مع العلم قال (والمنافق المداهن في نفاقه) اقول قال في القاموس نافق في الدين اى ستر كفره واظهر ايمانه وقال الشارح المنافق المداهن اى ائذى اقرب لسانه ولم يؤمن بقلبه وداهن مع المؤمنين في نفاقه قال (والله تعالى عرض على المؤمن العمل وعلى الكافر الايمان وعلى المنافق الاخلاص بقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم يعنى يا ايها المؤمنون اطيعوا ويا ايها الكافرون آمنوا ويا ايها المنافقون اخلصوا) اقول اسندل المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه على هذه الامور الثلاثة بقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وجعل التقوى عبارة عما ينبغي لكل واحد منهم كما فسر في المتن وتام هذا البحث مبسوط في الشرح

الناس على ثلاثة اصناف

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (وتقربان الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل ولا بعد الفعل) اقول قال الشارح الاستطاعة والقدرة والاطاقة مترادفة اذ اضيف الى العباد قال (لانه لو كان قبل الفعل لكان العبد مستغنيا عن الله تعالى وقت الحاجة فهذا اخلاف حكم النص لقوله تعالى والله الثنى وانتم الفقراء) ولو كان بعد الفعل لكان من المحال لانه حصول الفعل بلا استطاعة ولا طاقة لمخلوق في فعل ما لم تقارنه الاستطاعة من الله تعالى اقول قال اهل الحق نصرهم الله العبد مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعته فاذا وجد منه الجهد والقصد والنية والاكتساب في المعصية يجرى خذلان الله تعالى مع نيته وقصده فيستحق العقوبة على فعل نفسه واذا وجد ذلك في الطاعة فيجري عون الله تعالى وتوفيقه مع فعله كما في بحر الكلام انتهى والمحال بضم الميم مالا يمكن في العقل تقدير وجوده في الخارج كما في شرح بدء الامالى

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله عنه (وتقربان المسح على الخفين واجب للمقيم يوما وليلة وللسافر ثلاثة ايام ولياليها) اقول المراد من الواجب هنا اعتقاد جوازه يعنى ان المسح على الخفين جائز واعتقاد جوازه واجب ويأتي قريبا قال (لان الحديث ورد هكذا فمن انكره فانه يخشى عليه الكفر لانه قريب من الخبر المتواتر) اقول ثبت جوازه بالاخبار المشهورة القريبة

الاستطاعة مع الفعل لا قبله ولا بعده

المسح على الخفين

من المتواتر ولد لك قال ابو حنيفة رحمه الله من انكر المسيح على الخفين يخاف عليه الكفر وعلى قول ابي يوسف يكفر جاحده لان المشهور عنده من قسم المتواتر من العلماء من قال انه ثبت بالكتاب على قراءة الجر قاله الزيلعي وقد انكره الرافضة ولد لك كان القول به محكوماً بانه من عقائد الاسلام كذا في هداية ابن العماد وفي الخلاصة لا يصلي خلف من يتنكر المسيح على الخفين كذا في بعض شروح الفقه الاكبر قال والقصر والافطار في السفر رخصة بنص الكتاب لقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة وفي الافطار قوله تعالى فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخرى اقول قال العلامة الشارح والقصر والافطار في السفر رخصة المراد اعتقاد حقيقة التبديل والتأخير في احكام الشرع باعتبار مصالح العباد فضلاً من الله الرحيم الودود وقوله تعالى واذا ضربتم في الارض الآية اي اذا سافرتم فلا اثم عليكم في قصركم الصلاة انتهى كلامه مختصاً

فائدة

الرخصة ما بيني على اعذار العباد والعزيمة ما كان حكماً صلياً غير مبني على اعذار العباد وتقامه في البحر الرائق

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (تقربان الله تعالى امر القلم ان يكتب فقال القلم ماذا اكتب يا رب فقال الله تعالى اكتب ما هو كائن الى يوم القيامة لقوله تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر) اقول

قال

قال الشارح رحمه الله روي ان الله تبارك وتعالى خلق اللوح المحفوظ وحفظه بما كتب فيه مما كان وما يكون ولا يعلم ما فيه الا الله تعالى وهو من درة بيضاء قوائمه ياقوتتان حمرا وان هو في عظم لا يوصف وخلق الله سبحانه وتعالى قلمان جوهر طولهما خمسمائة عام مشقوق اللسان ينبع النور منه كما ينبع من اقلام اهل الدنيا المداد قال ابو الحسن ثم نودي بالقلم ان اكتب فاضطرب من هول النداء حتى صار له ترجيع في التسبيح كصوت الرعد العاصف ثم جرى في اللوح بما اجراه الله تعالى فيها هو كائن وما يكون الى يوم القيامة فامتلاً اللوح وجف القلم وسعد من سعد وشقى من شقى ولعل هذا معنى قوله تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر اخبر الله تعالى ان جميع ما فعله الاسم كان مكتوباً عليهم قال مقاتل كل شيء فعلوه في الزبر اي مكتوباً عليهم في اللوح المحفوظ وكل صغير وكبير من الخلق والاعمال مستطر مكتوب على فاعليه قبل ان يفعلوه انتهى كلام الشارح واخرج ابو الشيخ عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى اول شيء خلق القلم وهو من نور مسيرته خمسمائة عام وجرى بما هو كائن الى يوم القيامة فصدقوا بكل ما بلغكم عن الله من قدرته وعظمته فهو القادر القاهر كذا في الهيئة السنية للسيوطي واخرج البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال واول ما خلق الله القلم ثم خلق العرش والكرسي ثم لوحاً محفوظاً من درة بيضاء دفتاه من ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابه نور ينظر الله فيه كل يوم ثلاثمائة

خلق القلم

اول شيء خلق القلم

القصر والافطار رخصة في السفر

شرح الرخصة والعزيمة

وستين نظرة يخلق الله في كل نظرة ويحيى ويميت ويزويذل ويرفع اقواما وينفض اقواما كذا في الهيئة السنية ايضا *

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (وتقربان عذاب القبر كائن لا محالة) اقول قال المصنف ابو حنيفة في الفقه الاكبر عذاب القبر حق للكفار كلهم ولبعض عصاة المسلمين انتهى * وقال في بحر الكلام ثم المؤمن على وجهين ان كان مطيعا لا يكون له عذاب القبر ويكون له ضغطة وان كان عاصيا يكون له عذاب القبر وضغطة القبر لكن ينقطع عنه عذاب القبر يوم الجمعة وليلته ثم لا يعود العذاب الى يوم القيامة وان مات يوم الجمعة او ليلته يكون له العذاب ساعة واحدة وضغطة القبر ثم ينقطع عنه العذاب ولا يعود الى يوم القيامة ويكون الروح متصلا بالجسد وكذا اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بجسده فينال الروح والتراب انتهى ملخصا وقال في خزنة الروايات اذا كان كافرا فعذابه يدوم الى يوم القيامة ويرتفع عنه العذاب يوم الجمعة وشهر رمضان بحرمته النبي عليه الصلوة والسلام انتهى * فان قيل كيف يوجع اللعنة في القبر ولم يكن فيه الروح * فالجواب * سئل النبي صلى الله عليه وسلم انه قيل له كيف يوجع اللعنة في القبر ولم يكن فيه الروح فقال عليه السلام كما يوجع سنك ولم يكن فيه الروح كما في بحر الكلام وتماه هناك *

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (وتقربان سوال منكر ونكير حق

لورود الا حاديث) اقول سوال منكر ونكير حق وهما مملكان اذا وضع العبد في قبره يأتیان ويقعدان العبد سويا ويسألانه من ربك ومن نبيك وما دبتك فيقول المؤمن في الجواب الله ربي ومحمد نبي والاسلام ديني * قال بعضهم تدخل الروح في الجسد كما في الدنيا وقال بعضهم السؤال للروح دون الجسد وقال بعضهم تدخل الروح الى الصدر وقال بعضهم يدخل الروح بين الجسد والكفن * والصحيح نحن نؤمن بذلك ولا نشغل بكيفيته كما نبه عليه في دقائق الاخبار وغيره * ثم الحكمة في سوال منكر ونكير ان الملائكة طغت في بني آدم حيث قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الآية فرد الله عليهم قولهم وقال اني اعلم ما لا تعلمون * فيبعث الله الملكين الى قبر المؤمن يسألانه عن ذلك الى آخره فيامرهما ان يشهدا بين يدي الملائكة بما سمعا من العبد المؤمن لان اقل الشهود اثنان ثم يقول الرب جل وعلا يا ملائكتي قد اخذت روحه وتركت ماله لغيره وزوجته في حجر غيره وجاريته لغيره وضياعه لغيره واحباءه لغيره فبسأل في بطن الارض فلم يجب عن احد الاعني فقال الله ربي ومحمد نبي والاسلام ديني * لتعلموا اني اعلم ما لا تعلمون كذا في دقائق الاخبار *

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (وتقربان الجنة والنار حق وهما مخلوقتان الآن لا تفنيان ولا يفنى اهلهما لقوله تعالى في حق المؤمنين اعدت للمتقين وفي حق الكفار اعدت للكافرين خلقها للثواب والعقاب) اقول قال اهل

سوال منكر ونكير حق

كيف يعود الروح في جسد الموتى

الحكمة في سوال القبر

تقربان الجنة والنار

الجنة والنار

السنة والجماعة نصرهم الله سبعة لا تفنى العرش والكرسى وال لوح والقلم
والجنة والنار باهلها والارواح يدل عليه قوله تعالى ويوم ينفخ في الصور
ففرع من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله يعني الجنة والنار باهلها
من ملائكة العذاب والحوار العين كما في بحر الكلام ملخصاً فان قيل
يرد عليكم قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه * اجيب * لا يريد بما تقدم
من الاستثناء * وايضا قال القسطلاني في تفسير قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه * اي الا ذاته فان ما عداه ممكن هالك في حد ذاته معدوم انتهى
كلام القسطلاني * وقال العلامة الشارح قلنا لا نسلم ان قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه * يدل على ان ما سوى الله تعالى يتعدم فان معناه ان كل شيء
مما سوى الله تعالى معدوم في ذاته بالنظر الى ذاته من حيث انه ممكن
مع قطع النظر عن وجوده لان كل ما سواه ممكن والممكن بالنظر الى ذاته
لا يستحق الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته موجود او تمامه هناك * وفي
شرح الجوهرة للقافي فقد استثنوا من ذلك العرش والكرسى والجنة
والنار واهلها فلا يعترى اهلاك ولا فناً ومثل هذا الجواب عن ابن عباس
رضي الله عنهما وزاد استثناء اللوح والقلم والارواح وفيه ايضا ان معنى
هالك قابل للهلاك من حيث امكانه وافتقاره وكذلك معنى فان فان
معناه قابل للفناء وتمامه مبسوط هناك فهذا كله رد على المعتزلة والجهمية

فائدة

خلق الله الجنة فوق سبع سموات لاني السموات وكيف يقال بانها في السموات

وهي القف مرة مثل السموات قال الله تعالى عند سدرة المنتهى عندها
جنة الماوى والسدرة فوق سبع سموات وكذلك جنة تحت الارض
السابعة قال الله تعالى كلا ان كتاب الفجار لفي سجين والسجين تحت الارض
السابعة فارواح الكفار يذهب بها الى سجين وارواح المؤمنين والشهداء
الى عليين كما في بحر الكلام *

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (وتقربات الميزان حق لقوله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) اقول الميزان حق للكفار والمسلمين وهو عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال وتوزن به اعمالهم خيرا كان او شرا كذا ذكره
الشارح وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال تكتب الحسنات في صحيفة وتوضع
في كفة والسبئات في كفة اخرى وقال محمد بن علي الترمذي يوزن العمل من غير
رجل اي يوزن عمله دون شخصه فيرى ذلك كالنور والشمس والقمر وهذا
للسلم اما عمل الكافر كظلمة الليل ثم ان العمل وان كان عرضا فانه سبحانه
وتعالى قادر على ان يصيره بحال يمكن ان يوضع ويرى * وقال الشيخ
الامام المفسر ايمان المرء لا يوزن لانه ليس له ضد يوضع في كفة اخرى لان
خنده الكفر والانسان الواحد لا يكون فيه الايمان والكفر كذا في بحر الكلام
لسيف الحق ابي المعين النسفي وفي تفسير المقتي ابي السعود افندي ان اعمال
الكفار لا توزن ولا يوضع لهم ميزان قطعاً * فان قيل * اين محل الحسنات
واين الميزان * قلنا الميزان والحساب على الصراط فيوزن حسنات كل

موضع السدرة وموضع جهنم والسجين ميزان يوم القيامة

موضع الميزان والحساب

سبعة اشياء لا تفنى

خلق الجنة فوق السموات السبع

واحد وسيئاته فمن ثقلت موازينه يمضي الى الجنة ومن كان من اهل الشقاوة يسقط في النار لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من امتى من يسقط في النار كالمطر كذا في بحر الكلام وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ينصب الميزان يوم القيامة بين عمودين طول كل عمود منهما ما بين المشرق والمغرب وكفة الميزان كاطباق الد نياطوها و عرضها واحد في الكفتين عن يمين العرش وهي كفة الحسنات والاخرى عن يسار العرش وهي كفة السيئات وبين الموازين كروؤس الجبال من اعمال الثقلين مملوءة من الحسنات والسيئات في يوم كان مقداره خمسين الف سنة كما في دقائق الاخبار *

﴿ فصل ﴾

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (و تقر بان قراءة الكتاب يوم القيامة حق لقوله تعالى اقرأ كتابك كفي بنفسك اليوم عليك حسيباً) اقول يقال له اقرأ كتابك الذي املأته بالظلم في الدنيا كفي بنفسك اليوم عليك حسيباً واذا جمع الله الخلائق في عرصات القيامة واراد ان يحاسبهم تطاير عليهم كتبهم كتطاير الثلج وينادي من قبل الرحمن يا فلان خذ كتابك بيمينك ويا فلان خذ كتابك بشمالك ويا فلان خذ كتابك من وراء ظهرك فلا يقدر احد ان ياخذ كتابه الا كما امر فلا تقيا يعطون كتبهم بايمانهم والاشقياء بشمالهم والكفار من وراء ظهورهم كما قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه الآية كما في دقائق الاخبار وفي الخبر اذا اراد الله تعالى محاسبة الخلائق ينادي

مناد من قبل الرحمن ابن النبي (صلى الله عليه وسلم) الهاشمي الحرمي فيعرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فيحمد الله ويثنى عليه فتعجب الجمع منه ويسأل ربه ان لا يفضح امته فيقول تعالى اعرض امتك لحسابهم يا محمد فيعرضون فيحاسبهم الله تعالى فمن حاسبه حسابا يسيرا لا يغضب عليه ويجعل سياته داخل صحيفته وحسناته ظاهراً صحيفته وبوضع على رأسه تاج من ذهب مكلل بالدر والجوهر ويلبس سبعين حلة ويجعل له ثلاث اسورة سوار من ذهب وسوار من فضة وسوار من لؤلؤ فيرجع الى اخوانه المؤمنين فلا يعرفونه من جماله وكماله ويكون يمينه كتاب اعمال حسناته والبرائة من النار مع الخلد في الجنة فيقول لهم اتعرفونني انا فلان ابن فلان قد اكرمني الله تعالى وبراني من النار وخلدني في دار الجنان كما في دقائق الاخبار واما الكافر فيوضع على رأسه تاج من نار ويلبس حلة من نحاس ذائب ويقلد على عنقه حبل الكبريت ويشعل فيه النار ويقلده الى عنقه ويسود وجهه وتزرق عيناه فيرجع الى اخوانه فاذا راوه فزعوا منه ونفروا عنه فلا يعرفونه حتى يقول انا فلان ثم يجرونه على وجهه الى النار فهو لاء الكفار الذين يرتن كتبهم بشمالهم فلا ياخذونها بشمالهم ولكن ياخذونها من وراء ظهورهم على ما روى عنه عليه السلام ان الكافر اذا ادعى للحساب باسمه فيقدم ملك من ملائكة العذاب فيشق صدره حتى يخرج يده اليسرى من وراء ظهره بين كتفيه ثم يعطى كتابه بشماله كما في دقائق الاخبار ايضا وتماه هناك وعن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما بين منكبي الكافر

مسيرة ثلاثة ايام للراكب السريع ورواه البخاري ومسلم وغيرهما كما في
الترغيب والترهيب.

فصل

قال المصنف ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه (وتقربان الله بحبي هذه النفوس
بعد الموت ويمنهم في يوم كان مقداره خمسين الف سنة للجزاء والثواب
واداء الحقوق) اقول اجمع المسلمون على ان الله يحبي الابدان بعد موتها ويبعث
الموتى من القبور ومن اجواف الوحوش ومن حواصل الطيور بان يجمع
اجزاءهم الاصلية بعد اعادة ما فني منها بعينه ويعيد الا رواح اليها وهذا هو
النشر ثم يسوقهم الى الموقف وهذا هو الحشر فيجزئهم ان خيرا فخير وان شرا فشر
كما في شرح بدء الامالى قال (تقوله تعالى وان الله يبعث من في القبور)
اقول قال المصنف في الفقه الاكبر والقصاص فيما بين الخصوم بالحسنات
يوم القيامة حق فان لم تكن لهم حسنات فطرح السيئات عليهم حتى جائز
وقال شارحه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له مظلة لاصيه من
عرضه او شيء فله تحاله منه اليوم قبل ان لا يكون دينار ولا درهم ان كان له
عمل صالح اخذ منه بقدر مظنته وان لم تكن له حسنات اخذ من سيئات صاحبه
فحمل عليه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتدرون من المفلس المفلس من
امتى من ياتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة وياتي قد شتم هذا وقد ف
هذا او اكل مال هذا او سفلك دم هذا فيعطى هذا من حسناته وهذا من
حسناته فان فنيت قبل ان يقضى ما عليه اخذ من خطاياهم فطرحت عليه

بعث النفوس من القبور ومن اجواف الوحوش والطيور

القصاص بين الخصوم

ثم طرح في النار انتهى. روى انه يؤخذ يوم القيامة بالذائق ثواب سبعة
صلاة بالجماعة كما في شرح منية المصل والجزال رائق وغيرهما والذائق
وزن خمس شعيرات كما قاله الاختري وقيل وزن سدس درهم
والقيراط نصف ذائق.

فائدة

من عليه ديون ومظالم جهل اربابها ويُس من معرفتهم فعليه التصديق
بقدرها من ماله وان استغرق جميعه وتسقط عنه المطالبة في العقبى كما في
التنوير وعزاء شارحه الى المجتبى وفي عمدة الفتاوى اذا وجد لقطة
وعرفها ولم يجد صاحبها وهو محتاج فباعها وانفق على نفسه ثم وجد مالا
يجب عليه ان يتصدق بمثل ما انفق ثم الذنوب على اوجه منها ما يكون
بينه وبين ربه كالزنا وشرب الخمر والغيبة والبتان اذا لم يبلغ صاحبها
الخبر ترفع بالتوبة اما اذا بلغه الخبر لا ترفع ما لم يجمله في حل. واما ترك
الصلاة والزكاة والصوم لا يرفع بالتوبة الا يقضاء الفوائت كذا
في بحر الكلام ملخصا.

فصل

قال ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه (وتقربان لقاء الله تعالى لاهل الجنة حق
بلا كيفية ولا تشبيه ولا جهة) اقول لقاء الله تعالى لاهل الجنة حق يعني ان
روية الباري عز وجل في الآخرة لاهل الجنة حق ولا يكون بينه وبين خلقه
مسافة لان الله تعالى موجود دون رتبة الوجود غير محال يدل عليه قوله تعالى

مخلص من عليه ديون ومظالم

لقاء الله تعالى لاهل الجنة حق

وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ❖ وغير ذلك من الآيات والسنن ❖

❖ فصل ❖

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (وشفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق لكل من هو من اهل الجنة وان كان صاحب كبيرة)
اقول بان شفاعة نبينا عليه افضل الصلاة والسلام يوم القيامة لعصاة الامة حق كما قال تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً ❖ ولقوله صلى الله عليه وسلم شفاعة لا اهل الكبائر من امتي والمراد بالكبائر هنا ما عدا الشرك لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ❖ فان قيل ❖ انتم اثبتم الشفاعة للمؤمنين والمعتزلة يقولون مرتكب الكبيرة يخرج من الايمان واسندوا بظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يزني في الزاني حين يزني وهو مؤمن ❖ قلناه اراد به اذا استحل ذلك لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يذر الغفاري رضي الله عنه ناد في الناس من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زني وان سرق كذا في بحر الكلام للعامة سيف الحق ابي المعين النسفي وغيره ❖ فان قيل ❖ ظاهر الحديث يقتضي ان من قال لا اله الا الله في عمره ولو مرة واحدة يموت على الايمان قطعاً ويدخل الجنة مع ان الموت على الايمان لا يقطع به لاحد الا لمن اخبر الصادق عنه بانه يدخل الجنة ❖ قلت ❖ هذا الحديث وامثاله مقيد بقييد يفهم من احاديث اخروا والتقدير من قال لا اله الا الله ومات على ذلك دخل الجنة ❖

❖ شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق ولو لصاحب كبيرة ❖

❖ فصل ❖

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (وتقر بان غائشة بعد خديجة الكبرى رضي الله عنها افضل نساء العالمين وهي ام المؤمنين ومطهرة عن الزنا وبريئة مما قال الروافض فمن شهد عليها بالزنا) اقول من افتري عليها واتهمها به (فهو ولد الزنا) اقول قال الشارح بل هو كافر لانه ينكر الآيات الدالة على براءة صاحبها رضي الله عنها وعن ابينا ومن انكر آية من القرآن فهو كافر انتهى لمخصراً ❖

❖ فصل ❖

قال المصنف ابو حنيفة رضي الله عنه (وتقر بان اهل الجنة في الجنة خالدون وادخل النار في النار خالدون) لقوله تعالى في حق المؤمنين اولائك اصحاب الجنة هم فيها خالدون ❖ وفي حق الكافرين اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون) اقول ان قوله وادخل الجنة في الجنة خالدون الخ اشارة الى ان الغفوع عن الكفر لا يجوز عقلاً عندنا خلافاً للشعري وتخليد المؤمنين في النار وتخليد الكافرين في الجنة عندنا يجوز عقلاً ايضاً وعندنا لا يجوز لان الحكمة تقتضي التفرقة بين المحسن والمسيء ولهذا استبعد الله التسوية بينهما لقوله تعالى ان نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ان نجعل المتقين كالفجار ❖ ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ❖ كذا ذكره انا شارح وادلتنا وادلتهم مبسوطاً في الشرح والله اعلم ❖

❖ تنمية في الترغيب والترهيب وغيره ❖

❖ المومنين عائشة بعد خديجة رضي الله عنها افضل نساء العالمين ❖ اهل الجنة واهل النار خالدون في الجنة والنار ❖

الترغيب في ذكر الجنة

عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قلنا يا رسول الله حدثنا عن الجنة ما بناؤها
قال لبننة من ذهب ولبننة من فضة وحصابوها اللؤلؤ والياقوت وملاطها
المسك وتراها الزعفران من يدخلها ينعم ولا يأس ويخلد ولا يموت لا تبلى
ثيابه ولا يفتني شبابه كذا في الدر المنثور الملائكة بكسر الميم هو الذي يجعل
بين لبننة الذهب والفضة وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الكوثر نهر في الجنة حافاه من ذهب ومجره
على الدر والياقوت وترتبه اطيب من المسك وماؤه احلى من العسل وايض
من الثلج رواه ابن ماجه والترمذي وقال حديث حسن صحيح كذا
في الترغيب والترهيب * وعن ابي سعيد رضي الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان ادنى اهل الجنة منزلة الذي له ثمانون الف خادم
الحديث رواه الترمذي وتامه في الترغيب والترهيب * وفي دقائق
الاخبار قال كعب سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اشجار الجنة فقال
لا تيس اغصانها ولا تسقط اوراقها ولا تنفئ اوراقها وفيه ايضا عن ابي هريرة
رضي الله تعالى عنه ان في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها
وفيه ايضا قال النبي صلى الله عليه وسلم الجنة يضاء ثلثا لآلئها
ولا شمس فيها ولا ليل فيها ولا نوم فيها لان النوم اخو الموت وفيه ايضا
ان اهل الجنة لا يذوقون ولا يخطون ولا يكون لهم شعر الا بطو العانة الا الحاجبين
وشعر الرأس والعين ثم يزادون كل يوم جمالا وحسنا كما يزادون في الدنيا

هر ما انتهى كلام دقائق الاخبار وعنه زيد بن ارقم رضي الله تعالى عنه قال
جاء رجل من اهل الكتاب الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا ابا القاسم
تزعم ان اهل الجنة ياكلون ويشربون قل نعم والذي نفسي محمد يده ان
احد هم ليعطى قوة مائة رجل في الاكل والشرب والجماع قال فان الذي
ياكل ويشرب تكون له الحاجة وليس في الجنة اذى قال فتكون حاجة
احد هم وشعأ يفيض من جلودهم كرشح المسك فيضربطه رواه احمد
والنسائي وغيرهما كذا في الترغيب *

الترهيب من ذكر جهنم اعاد الله منها

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال جاء جبريل عليه السلام الى النبي
صلى الله عليه وسلم الى ان قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا جبريل
صف لي النار وانمت لي جهنم فقال جبريل عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى
امر بجهنم فاوقد عليها الف عام حتى ابيضت ثم امر فاوقد عليها الف عام حتى
احمرت ثم امر فاوقد عليها الف عام حتى اسودت فهي سوداء مظلمة لا يضي
شرورها ولا يطغى لميها والذي بعثك بالحق لو ان قدر ثقب ابرة فتمت من جهنم
لمات من في الارض كلهم وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال لو ان رجلا
من اهل النار اخرج الى الدنيا لمات اهل الدنيا من وحشة منظره وتدن ريمه
الترهيب ايضا من دخول بعض عصاة المؤمنين النار اللهم اجرنا منها
اذ التي عصاة المؤمنين في النار (١) نادوا يا جمعهم لا اله الا الله فترجع عنهم
(١) هكذا في الاصل ولعله ترك اول الحديث مع منده ويمكن ان يجعل

ذكر جهنم اعاد الله منها

ذكر دخول بعض عصاة المؤمنين النار

النار فيقول مالك يا نار خذيهم فتقول النار كيف آخذهم وهم يقولون لا اله الا الله فيقول مالك نعم بذلك امر رب العرش العظيم فتأخذهم منهم من تأخذه الى قدمه ومنهم من تأخذه الى ركبتيه ومنهم من تأخذه الى سترته ومنهم من تأخذه الى حلقه فاذا قرب صوت النار الى وجوههم يقول مالك يا نار لا تحرقي وجوههم فطال ما سجد والرحمن ولا تحرقي قلوبهم فطال ما عطشوا من شدة رهضان فيقول ما شاء الله انتهى كلام دقائق الاخبار وبعدهم التقذا لله تعالى حكمه فيهم وانتقم منهم يخرجون من النار بشفاعته محمد صلى الله عليه وسلم فاذا رأى اهل النار ان المسلمين قد خرجوا من النار قالوا يا ليتنا كنا مسلمين وكنا نخرج من النار وهو قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين * كما في دقائق الاخبار ثم يدخلون الجنة بمحض فضل ارحم الراحمين ويخلدون في الجنة ابدًا كما ذكر *

* فوائد في عجائب قدرة الله تعالى جل جلاله *

* فائدة *

يروى في الاخبار الماثورة المشهورة ان الله تعالى لما اراد ان يخلق السموات والارض خلق جوهره مثل السموات السبع والارضين السبع ثم نظر اليها نظرة هبة فصارت ماء ثم نظر الى الماء فقل وعلاه زبد ودخان فخلق من الزبد الارض ومن الدخان السماء كذا في قصص الانبياء *

* فائدة *

قال الربيع بن انس سماء الدنيا موج مكفوف والثانية من صخرة والثالثة

ذكر عجائب قدرة الله تعالى

من حديد والرابعة من نحاس والخامسة من فضة والسادسة من ذهب والسابعة من ياقوتة كذا في قصص الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين *

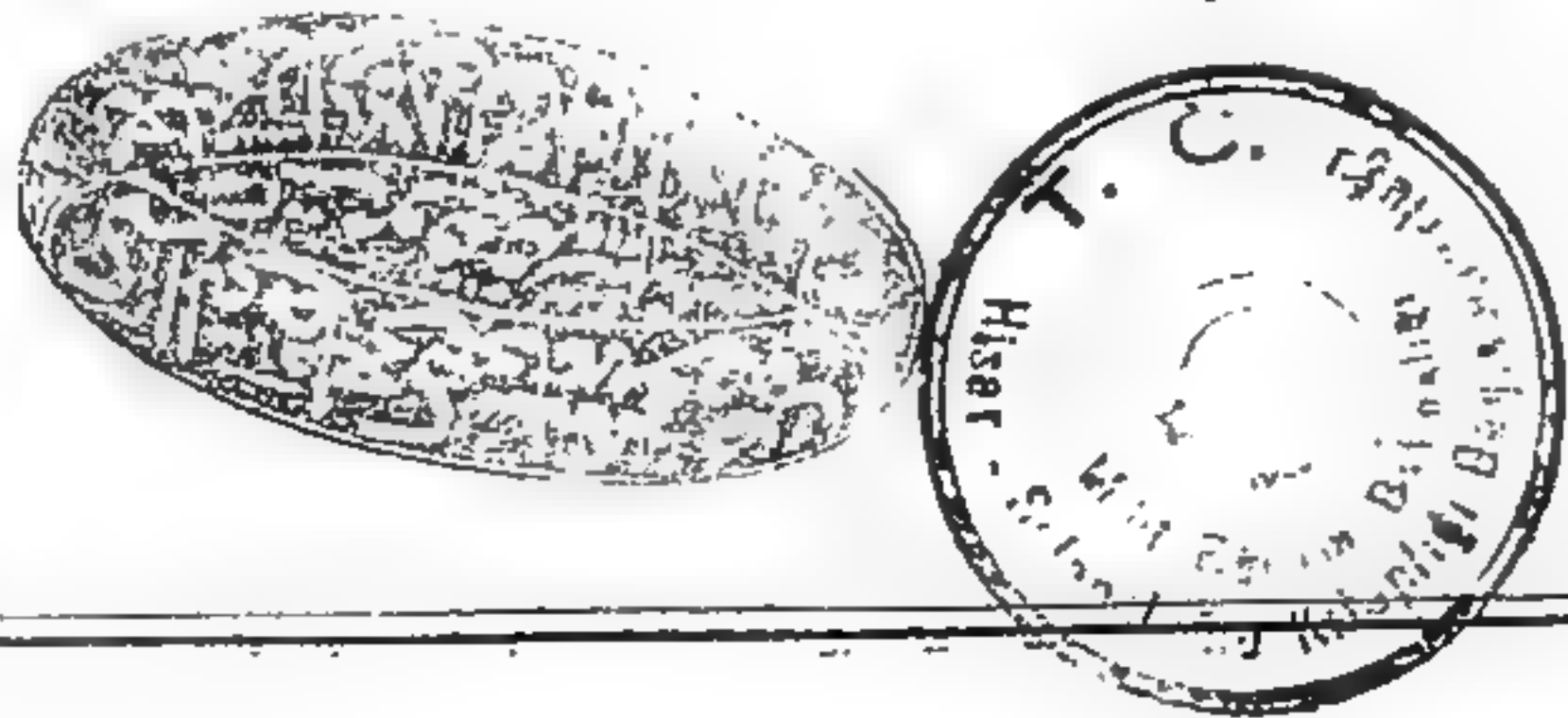
* فائدة *

خلق الله في الارض الثلاثة خلائق جوهرهم مثل وجوه بني آدم وافواههم كافواه الكلاب وايدىهم كايدي الانس وارجلهم كارجل البقر واذانهم كاذان المعز واشعارهم كاشعار الضأن لا يعصون الله تعالى طرفة عين ليس لهم ثواب ليلنا نهارهم ونهارنا ليلهم كذا في قصص الانبياء *

* فائدة *

يروى ان الملائكة قالت يا رب لو ان السموات والارض حين امرتهما عصياك ما كنت صانعا بهما قال كنت امر دابة من دوابي فتعلمهما قالوا يا رب واين تلك الدابة قال في مرج من مرجى قالوا يا رب واين ذلك المرج قال في علم من علومى كذا في قصص الانبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم اجمعين للثعالي والحمد لله رب العالمين *

تم الكتاب بحسن توفيق الله وتأييده فارحمنا برحمتك يا ارحم الراحمين طبع في الهند بمطبعة دائرة المعارف النظامية في بلدة حيدرآباد الهند صانها الله عن آيات الزمن *



❦ ومن يوثق الحكمة فقد اوثق خيرا كثيرا ❦

❦ كتاب الابانة عن اصول الدبانه ❦

لامام المتكلمين ناصر سنة سيد المسلمين والذاب عن الدين
والمصحح لعقائد المسلمين الشيخ ابي الحسن علي بن اسمعيل البصري
الشافعي من ذرية ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله
صلى الله عليه وسلم اليه تنسب الطائفة الاشعرية وقال الاسعد
ابو اسحاق الاسفرائيني كنت في جنب الشيخ ابي الحسن الباهلي
كقطرة في البحر وسمعت الباهلي يقول كنت في جنب الاشعري
كقطرة في البحر قاله تاج السبكي في الطبقات الوسطى قال
ابن خلكان ولد الشيخ سنة سبعين اوسنين وما بين

واما وفاته قيل سنة ثيف وثلاثين او اربع

وعشرين او ثلاثين وثلاثمائة فجاء

حكاه ابن المحدث في ذيل تاريخ

الطبري ببغدادود فن بين

الكرخ وباب البصرة

رحمه الله تعالى *

بمبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند

بجيدرا باد الكن عمرها الله الى اقصى الزمان



بسم الله الرحمن الرحيم

قال السيد الامام ابو الحسن علي بن اسمعيل الاشعري البصري رحمه الله
الحمد لله الواحد العزيز المترف المتفرد بالتوحيد والتمجد بالتجيد الذي لا تبلغه
صفات العبيد * ليس له منازع ولا نديد * وهو المبدئ والمعيد * الفعال
لما يريد * جل عن اتخاذ الصواحب والاولاد وتقدس عن ملابسة الاجناس
والارجاس ليست له صورة تقال * ولا حد يضرب له المثال * لم يزل صفاته
اولا قديرا ولا يزال عالما خيرا * استوفى الاشياء علمه ونفذت فيها ارادته
ولم تعزب عنه خفيات الامور * ولم تغيره سواف صروف الدهور * ولم يلحقه
في خلق شيء مما يخلق كلال ولا تعب * ولا مسه اغوب ولا نصب * خلق الاشياء
بقدرته * ودبرها بمشيئته * وقهرها بجبروته * وذللها بجزته * فذل لعظمته المنكرون
واستكان لغزير بويته المتكلمون * وانقطع دون الرسوخ في علمه العالمون

وذلت



وذلت له الرقاب * وحارت في ملكوته فطن ذوى الالباب * وقامت
بحكمته السموات السبع واستقرت الارض المهاد وثبتت الجبال الرواسي
وجرت الرياح الاواق وسار في جو السماء السحاب * وقامت على جدوده
البحار * وهه الله الواحد القهار * فتحمده كما حمد نفسه وكما هو اهله ومستحقه
وكما حمده الحامدون من جميع خلقه * ونستعينه استعانة من فوض امره اليه *
واقرا انه لا منجى ولا ملجأ منه الا اليه * ونستغفره استغفار مقرب ذنبه معترف
بخطيئته * ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له اقرا ابو حد ائنه
واخلاص الربويته * وانه العالم بما تبطنه الضماير * وتنطوي عليه السراير *
وما تخفيه النفوس وما تجن البحار * وما توارى الاسراب * وما تنفض الارحام
وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار * لا توارى عنه كلمة ولا تغيب عنه غاية
وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين * ويعلم ما يعمل العالمون * وما ينقلب اليه المتقلبون * ونشهد به
بالهدى * ونسأله التوفيق لمجانبة الردى * ونشهد ان محمدا صلى الله عليه وسلم عبده
ورسوله * ونييه وامينه وصفيه * ارسله الى خلقه بالنور الساطع * والسراج
اللامع * والحجج الظاهرة والبراهين والآيات الباهرة * والا عايب القاهرة
فبلغ رسالة ربه ونصح لامة وجاهد في الله حق جهاده حتى تمت كلمة الله
عز وجل وظهر امره وانقاد الناس للحق خاضعين حتى اتاه اليقين * لا وانا
ولا مقصر افصوات الله عليه من قائد الى هدى مبين * وعلى اهل بيته الطيبين *
وعلى اصحابه المنتخبين * وعلى ازواجه امهات المؤمنين * عرفنا الله به

الشرائع والاحكام والحلال والحرام وبين لنا شريعة الاسلام حتى
انجلت عنا ظلمة الظلم وانحسرت عنا به الشبهات وانكشفت عنا به الغيابات
وظهرت لنا به المبينات جاءنا بكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه تنزيل من حكيم حديد جمع فيه علم الاولين والآخرين
واكل به الفرائض والدين فهو صراط الله المستقيم وحبله المتين فمن
تمسك به نجا ومن تخلف ضل وغوى وفي الجهل تردى وحث الله في
كتابه على التمسك بسنة رسوله عليه السلام فقال عز وجل ما آتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقال عز وجل فليخذل الله بين يدي الفون عن
امره ان تصيبهم فتنه او يصيبهم عذاب اليم وقال لوردوه الى الرسول
والى اولى الامر منهم لعلم الله ان يستنبطونه منهم وقال وما اختلفتم فيه
من شيء فردوه الى الله والرسول يقول الى كتاب الله وسنة نبيه وقال
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى بوحي وقال قل ما يكون لى ان ابدله
من تلقاه نفسى ان اتبع الا ما يوحى الى وقال انما كان قول المؤمنين اذا
دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم ان يقولوا سمعنا واطعنا فامرهم ان يسمعوا
قوله ويطيعوا امره ويحذروا مخالفته وقال اطيعوا الله واطيعوا الرسول
فامرهم بطاعة رسوله كما امرهم بطاعة رعاياهم الى التمسك بسنة نبيه كما امرهم بالعمل
بكتابه فنبذ كثير من غلبت عليه شهوته واستحوذ عليهم الشيطان سني نبي الله
عليه السلام وراء ظهورهم ومالوا الى اسلافهم فلم يقدروا دينهم ودانوا بديانهم
وابطلوا سنتي نبي الله عليه السلام ودفعوا بها الكروها وجحدوها اقتراء

منهم على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين اوصيكم عباد الله بتقوى الله عز وجل
واخذ زكاهم الدنيا فانها خلوة خضرة تضر اهلها وتنجيها سالكها قال الله تعالى
واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات
الارض فاصبح هشيما لذروه بالرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا من كان
فيها في خيره اعقبته بعد ما غيره ومن اعطته من شرا بها بطنا اعقبته
من خرابها ظهرا غراره غرورها فيها فانية فان ما عليها كما حكم عليها ربها
بقوله لذي يقول كل من عليها فان فاعملوا رحمكم الله للحياة الدائمة وتخلو
الا بدنان الدنيا تنقضي عن اهلها وتبقى الاعمال فلا تدفن في رقاب اهلها
واعلموا انكم ميتون ثم انكم من بعد موتكم الى ربكم راجعون ليحزي الذين
اساءوا بما عملوا ويحزي الذين احسنوا بالجنسى فكونوا بطاعة ربكم عاملين
وعملها بكم متبين

باب في ابانة قول اهل الزيغ والبدعة

اما بعد فان من الزائغين عن الحق من المعتزلة واهل القدر مالت بهم هواؤهم
الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من اسلافهم فتاوا القرآن على آرائهم
فاولوا يللم ينزل الله به سلطانا ولا وضع به برهانوا لا نقلوه عن رسول رب
العالمين ولا عن السلف المتقدمين وخالفوا روايات الصحابة عليهم السلام
عن نبي الله صلى الله عليه في رواية الله عز وجل بالا بصار وقد جازيت
في ذلك الروايات من الجهات المختلفة وثوابت بها الآثار وثابتت
بها الاخبار والتكروا شفاعته رسول الله صلى الله عليه وسلم للذين

ودفعوا الروايات في ذلك عن المتقدمين ووجدوا عذاب القبر
وان الكفار في قبورهم بعد بون وقد اجمع على ذلك الصحابة والتابعون
وتكلموا بخلق القرآن نظيرا لقول اخوانهم من المشركين الذين قالوا ان هذا
الاقول البشروا اثبتوا ان العباد يخلقون الشر نظيرا لقول المجوس الذين اثبتوا
خالقين احدهم يخلق الخير والآخر يخلق الشر وزعمت القدرية ان الله
عز وجل يخلق الخير والشيطان يخلق الشر وزعموا ان الله عز وجل يشاء
ما يكون ويكون ما لا يشاء خلافا لما اجمع عليه المسلمون من ان ما شاء الله كان وما
لم يشاء لم يكن ورد القول الله عز وجل وما تشارون الا ان يشاء الله فاخبرنا الانشاء شيئا
الا وقد شاء الله ان نشاء ولقوله تعالى ولو شاء الله ما اقتتلوا ولقوله تعالى
ولو شئنا لا تبناكل نفس هداها ولقوله تعالى لما يريد ولقوله تعالى مخبرا عن
شعيب انه قال وما يكون لنا ان نعوز فيها الا ان يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علما
ولهذا اسماهم رسول الله صلى الله عليه وسلم مجوس هذه الامة لانهم
دانوا بديات المجوس وضاهوا اقوالهم وزعموا ان الخير والشر خالقين كما
زعمت المجوس ذلك وانه يكون من الشرور ما لا يشاء الله كما قالت المجوس
وانهم يملكون الضر والنفع لا تفهم دون الله رد القول الله عز وجل
ليس به عليه السلام قبل لا املك لنفسي تقوا ولا ضرا الا ما شاء الله واعراضا
عن القرآن وما اجمع عليه اهل الاسلام وزعموا انهم يتفردون بالقدرية
على اعمالهم دون ربهم فاثبتوا لا تفهم الغنى عن الله عز وجل ووصفوا
انفسهم بالقدرية على ما يصفون الله عز وجل بالقدرية عليه كما اثبت المجوس

للشيطان من القدرة على الشر ما لم يشئ به الله عز وجل فكانوا مجوس هذه
الامة اذ دانوا بديات المجوس وتمسكوا باقاويلهم وما لوا الى افعالهم
وقنطوا الناس من رحمة الله وايسوهم من روحه وحكموا على العصاة بالنار
والخلود فيها خلافا لقول الله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وزعموا ان من
دخل النار لا يخرج منها خلافا لما جاءت به الرواية عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان الله عز وجل يخرج قوما من النار بعد ان احتسبوا فيها وصاروا
حمما ودفعوا ان يكون الله وجهه مع قوله عز وجل ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والاكرام وانكروا ان يكون له يد ان مع قوله لما خلقت بيدي وانكروا ان
يكون له عينان مع قوله تجري باعينا وانكروا ان يكون الله علم مع قوله انزله
يعلم وانكروا ان يكون الله قوة مع قوله ذو القوة المتين وتقوا ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا وغير
ذلك مما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك جميع اهل
البدع من الجهمية والمرجئة والحرورية اهل الزيغ فيما ابعدوا خالفوا
الكتاب والسنة وما كانت عليه النبي عليه السلام واصحابه واجمعت
عليه الامة كفعل المعتزلة القدرية وانا ذاكر ذلك بابا بابا وشيئا شيئا
ان شاء الله وبه المعونة

باب في ابانة قول اهل الحق والسنة

فان قال لنا قائل قد انكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية
والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذي به تقولون وديا نتكم التي بها

لديون . قيل له . قولنا الذي نقول به ودياننا التي ندين بها التمسك
بكتابنا وبناعتنا وجل وبنسنة نبينا عليه السلام وماروني عن الصحابة والتابعين
ورائمة الحديث ونحن بذلك محتصون . وبما كان يقول به ابو عبد الله
احمد بن محمد بن حنبل نصر الله وجهه ورفع درجته واجزل مشوبته فثلثون
ولما خالف قوله مخالفون لانه الامام الفاضل ورئيس الكمال الذي ابان الله
به الحق ورفع به الضلال واوضح به المشايخ وفتح به بدع المبتدعين وزبح
الرافعين وشك الشاكين فرحمه الله عليه من امام مقدم و خليل معظم منعم وجملة
قولنا انا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسوله وبما جاء به من عند الله وماروا
الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم من ذلك شية وان الله عز وجل
اله واحد لا اله الا هو فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وان محمدا عبده
ورسوله ارسله بالهدى ودين الحق . وان الجنة حق والنار حق . وان
الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من يشاء في القبور وان الله
مستوعب عرشه كما قال الرحمن على العرش استوى . وان له وجها كما قال
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام . وان له يدان بلا كيف كما قال
خلقت يدي . وكما قال بل يدها مبسوطة . وان له عينين بلا كيف
كما قال تجري باعيننا وان من زعم ان اسماء الله غيره كان ضالا وان الله
عليه كما قال انزله بعلمه وكما قال وما تحمل من انثى ولا تضع
الابله . وثبت الله السمع والبصر ولا تنفي ذلك كما نفته المعتزلة والجمعية
والخوارج . وثبت ان الله قوة كما قال او لم يروا ان الله الذي خلقهم

هو اشد منهم قوة . ونقول ان كلام الله غير مخلوق وانه لم يخلق شيئا الا وقد
قال له كن كما قال انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون . وانه لا يكون
في الارض شيء من خير وشر الا ما شاء الله وان الاشياء تكون بمشية الله
عز وجل وان احدا لا يستطيع ان يفعل شيئا قبل ان يفعله ولا يستغنى عن الله
ولا يقدر على الخروج من علم الله عز وجل وانه لا خالق الا الله وان اعمال
العبد مخلوقة لله مقدرة كما قال خلقكم وما تعملون . وان العباد لا يقدر
ان يخلقوا شيئا وهم يخلقون كما قال هل من خالق غير الله . وكما قال لا يخلقون
شيئا وهم يخلقون . وكما قال انم يخلق كن لا يخلق . وكما قال ام خالقوا من
غير شي ام هم الخالقون . وهذا في كتاب الله كثير . وان الله وفق المؤمنين
لطاعته ولطف بهم ونظر اليهم واصلمهم وهداهم واصل الكافرين ولم يهدهم
ولم يلطف بهم بالآيات كما زعم اهل الزيغ والطغيان ولو لطف بهم واصلمهم
لكانوا صالحين ولو هداهم لكانوا مهتدين وان الله يقدر ان يصاح الكافر
بمن يلفظ بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه اراد ان يكونوا كافرين كما علم
وخذلم وطبع على قلوبهم . وان الخير والشر بقضاء الله وقدره واناؤ من
بقضاء الله وقدره خيره وشره حلوه ومره ونعلم ان ما اخطأ نالم يكن
ليصينا وان ما اصا بنا لم يكن ليخطئنا وان العباد لا يملكون لانفسهم ضرا
ولا نفعا الا بالله كما قال عز وجل ونلقى الامورنا الى الله ونثبت الحاجة والفقر في
كل وقت اليه . ونقول ان كلام الله غير مخلوق وان من قال بخلق القرآن
فهو كافر . وندين بان الله تعالى يرى في الآخرة بالابصار كما يرى القمر

ليلة البدريه المؤمنين كما جاءت الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ونقول ان الكافرين محجوبون عنه اذ ارأه المؤمنون في الجنة كما قال عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون * وان موسى عليه السلام سأل الله عز وجل الروية في الدنيا وان الله سبحانه تجلي للجل فجعله دكا فاعلم بذلك موسى انه لا يراه في الدنيا * وندين بان لا تكفر احد من اهل القبلة بذنوب يرتكبها كالزنا والسرقة وشرب الخمر كاد انت بذلك الخواارج وزعمت انهم كفرون * ونقول ان من عمل كبيرة من هذه الكبائر مثل الزنا والسرقة وما شبههما مستحلا لها غير معتقد لتعريمها كان كافرا ونقول ان الاسلام اوسع من الايمان وليس كل اسلام ايمان * وندين الله عز وجل بانه يقلب القلوب بين اصبين من اصابع الله عز وجل وانه عز وجل يضع السموات على اصبع والارضين على اصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * وندين بان لا تنزل احد من اهل التوحيد والمتسكين بالايمان جنة ولا نار الا من شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة ونرجوا الجنة للذين ونخاف عليهم ان يكونوا بالنار معذبين * ونقول ان الله عز وجل يخرج قوم من النار بعد ان امسحوا بشفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدقوا لما جاءت به الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * ونؤمن بعذاب القبر وبالخوض وان الميزان حق والصراط حق والبعث بعد الموت حق وان الله عز وجل يوقف العباد في الموقف ويحاسب المؤمنين وان الايمان قول وعمل يزيد وينقص ونسلم الروايات الصحيحة عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم التي رواها الثقات عدل عن عدل حتى ينتهي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم * وندين بحب السلف الذين اختارهم الله عز وجل لصحة نبيه عليه السلام وثنى عليهم بما اثنى الله به عليهم وتولاهم اجمعين * ونقول ان الامام الفاضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق رضوان الله عليه وان الله اعز به الدين واظهره على المرئدين وقد مه المسلمون بالامامة كما قدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم للصلاة ومعه باجمعهم خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عمر بن الخطاب رضي الله عنه ثم عثمان بن عفان رضي الله عنه وان الذين قاتلوه قتلوه ظلما وعدوانا ثم علي بن ابي طالب رضي الله عنه فهو الائمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلافتهم خلافة النبوة ونشهد بالجنة للعشرة الذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بهما وتولى سائر اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ونكف عما شجر بينهم وندين الله بان الائمة الاربعة خلفاء راشدون مهديون فضلا لا يوازيهم في الفضل غيرهم * ونصدق بجميع الروايات التي يشتملها اهل النقل من النزول الى السماء الدنيا وان الرب عز وجل يقول هل من سائل هل من مستغفر وسائر ما نقلوه واثبتوه خلافا لما قال اهل الزيغ والتضليل ونقول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا سنة نبينا واجماع المسلمين وما كان في معناه ولا نتدع في دين الله ما لم ياذن لنا ولا نقول على الله ما لا نعلم ونقول ان الله عز وجل يحيي يوم القيامة كما قال وجاء ربك والملك صفا صفا وان الله عز وجل يقرب من عباده كيف شاء كما قال ونحن اقرب اليه

ذكر الخلفاء الراشدين والعشرة المبشرة رضي الله عنهم اجمعين

من حبل الوريد . وكما قال ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى
ومن ديتان نصلي الجمعة والاعياد وسائر الصلوات والجماعات
خلف كل برو غيره كما روي عن عبد الله بن عمر كان يصلي خلف الحجاج
وان المسع على الخفين سنة في الحضر والسفر خلا فالقول من انكر ذلك
ونرى الدعاة لائمة المسلمين بالصلاح والاقرار بامانتهم وتضليل من رأى
الخروج عليهم اذا ظهر منهم ترك الاستقامة . وندى بانكار الخروج بالسيف
وترك القتال في الفتن . وتقر بخروج الدجال كما جاء به الرواية
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . ونوع من بعذاب القبر ونكروا منكر ومساءلتها
المدفونين بقبورهم . وتصديق بحديث المعراج وتصحيح كثيرا من
الروايات في المنام وتقران لذلك تفسير . ونرى الصدقة عن موقى المسلمين
والدعاة لهم ونؤمن بان الله ينفعهم بذلك ونصدق بان في الدنيا سحرة
وسحرا وان السحرا كائن موجود في الدنيا . وندى بالصلوة على من مات
من اهل القبلة برهم وفاجرهم وتوارثهم . وتقران الجنة والنار مخلوقتان .
وان من مات وقتل فباجله مات وقتل . وان الارزاق من قبل الله عز وجل
يرزقها عباده حلالا وحراما . وان الشيطان يوسوس للناس ويسلكه
ويتخبطه خلا فالقول المعتزلة والجهمية كما قال الله عز وجل الذين ياكلون
الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس . وكما قال من
شر المؤمنين الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس .
ونقول ان الصالحين يجوز ان ينصهم الله عز وجل بآيات يظهرها عليهم . وقولنا

في اطفال المشركين ان الله يؤجج لهم في الآخرة نارا ثم يقول لهم اقتسموها
كما جاءت بذلك الرواية . وندى الله عز وجل بانه يعلم ما العباد عاملون
والي ما هم صائرون وما كان وما يكون وما لا يكون ان لو كان كيف كان
يكون وبطاعة الائمة وبصحة المسلمين . ونرى مفارقة كل داعية الى بدعة
وهجانية اهل الهوى . وسنخرج لما ذكرناه من قولنا وما بقي منه مما لم نذكره
بابا بابا وشيئا شيئا ان شاء الله تعالى .

باب الكلام في اثبات روية الله تعالى بالا بصار في الآخرة

قال الله عز وجل وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة . يعني رائية
وليس يخلو النظر من وجوه نحن ذاكروها اما ان يكون الله عز وجل غنى
نظرا لا اعتبار لقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت او يكون غنى
نظرا لا انتظار لقوله ما ينظرون الا صيحة واحدة . او يكون غنى نظرا لرؤية
فلا يجوز ان يكون الله عز وجل غنى نظرا للتفكر والا اعتبار لان الآخرة
ليست بدرا اعتبار ولا يجوز ان يكون غنى نظرا للانتظار لان النظر اذا
ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه كما اذا ذكر اهل
اللسان نظر القلب فقلوا انظر في هذا الا مرقابك لم يكن معناه نظر العينين
ولذلك اذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظرا لا انتظار الذي بالقلب
وايضا فان نظرا لا انتظار لا يكون في الجنة لان الانتظار معه تنغيص وتكدير
واهل الجنة في ما لا عين رأت ولا اذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم
و اذا كان هذا هكذا لم يجوز ان يكونوا منتظرين لانهم كلما خطر ببالهم شيء

أنوابه مع خطوره بياهم واذا كان ذلك كذلك فلا يجوز ان يكون الله عز وجل اراد نظر التعطف لان الخلق لا يجوز ان يتعطفوا على خالقهم واذا فسدت الاقسام الثلاثة صح القسم الرابع من اقسام النظر وهو ان معنى قوله الى ربها ناظرة انها رائية ترى ربها عز وجل ومما يبطل قول المعتزلة ان الله عز وجل اراد بقوله الى ربها ناظرة نظر الانتظار انه قال الى ربها ناظرة ونظر الانتظار لا يكون مقرونا بقوله الى لانه لا يجوز عند العرب ان يقولوا في نظر الانتظار الى الا ترى ان الله عز وجل لما قال ما ينظرون الا صيغة واحدة لم يقل الى اذ كان معناه الانتظار وقال عن بلقيس فناظرة بم يرجع المرسلون فلما ارادت الانتظار لم تقل الى وقال امرؤ القيس •

فانكح انت تنظرا في ساعة • من الدهر تنفعني ادى ام جندب

فلما اراد الانتظار لم يقل الى فلما قال عز وجل الى ربها ناظرة علمنا انه لم يرد الا نظرا وانما اراد نظر الرواية ولما قرنت الله النظر بذكر الوجه اراد نظر العينين اللتين في الوجه كما قال قد ترى قلب وجهك في السماء فنبوليك • فذكر الوجه وانما اراد قلب عينيه نحو السماء ينتظر نزول الملك عليه بصرف الله له عن قبلة بيت المقدس الى الكعبة فان قال قائل لم لا قلتم ان قوله الى ربها ناظرة انما اراد الى ثواب ربها ناظرة • قيل له نواب الله عز وجل غيره والله تعالى قال الى ربها ناظرة ولم يقل الى غيره ناظرة والقرآن على ظاهره وليس لنا ان نزيله عن ظاهره الالحجة والافهرو على ظاهره الا ترى ان الله عز وجل لما قال صلوا الى واعبدوا في لم يجوز ان

يقول قائل انه اراد غيره ويزيل الكلام عن ظاهره فلذلك لما قال الى ربها ناظرة لم يجوز لنا ان نزيل القرآن عن ظاهره بغير حجة • ثم يقال للمعتزلة ان جاز لكم ان تزعموا ان قول الله عز وجل الى ربها ناظرة انما اراد به انها الى غيره ناظرة فلم لا جاز لغيركم ان يقول ان قول الله عز وجل لا تدركه الابصار اراد بها لا تدركه غيره ولم يرد انها لا تدركه وهذا اما لا يقدر على الفرق فيه (ودليل آخر) ومما يدل على ان الله تعالى يرى بالابصار قول موسى رب ارني انظر اليك ولا يجوز ان يكون موسى عليه السلام قد البسه الله تعالى جلباب النبين وعصمه بما عصم به المرسلين فسأل ربه ما يستجيب عليه واذا لم يجوز ذلك على موسى فقد علمنا انه لم يسأل ربه مستجيلا وان الرواية جائزة على ربنا عز وجل ولو كانت الرواية مستجيلة على ربنا كزعمت المعتزلة ولم يعلم ذلك موسى عليه السلام وعلوهم لكانوا على قولهم اعلم بالله من موسى عليه السلام وهذا ما لا يدعيه مسلم • فان قال قائل • الستم تعلمون حكم الله في الظهار اليوم ولم يكن نبي الله عليه السلام يعلم ذلك قبل ان ينزل • قيل له • لم يكن يعلم نبي الله صلى الله عليه وسلم ذلك قبل ان يلزم الله العباد حكم الظهار فلما لم يلزمهم الحكم به اعلم نبيه قبلهم ثم اعلم نبي الله عباد الله ذلك ولم يأت عليه وقت لزمه حكمه فلم يعلم عليه السلام وانتم زعمتم ان موسى عليه السلام كان قد لزمه ان يعلم حكم الرواية وانها مستجيلة عليه واذا لم يعلم ذلك وقت لزمه علمه علمتموه انتم الآن لزمكم بجهلكم انكم بالزمكم العلم به الآن اعلم من موسى عليه السلام بالزمه العلم

به وهذا خروج عن دين المسلمين (ودليل آخر) مما يدل على جواز رؤية الله تعالى بالابصار قول الله تعالى لموسى فان استقر مكانه فسوف تراني * فلما كان الله عز وجل قادرا على ان يجعل الجبل مستقرا كان قادرا على الامر الذي لو فعله لراى موسى قتل ذلك على ان الله تعالى قادر على ان يرى عباده نفسه وانه جائز رؤيته فان قاله فلم لا قائم ان قول الله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني تبعد الرؤية * قيل له لو اراد الله عز وجل تباعد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه ولم يقونه بما يجوز وقوعه فلما قرنه باستقرار الجبل وذلك امر مقدور لله سبحانه دل ذلك على انه جائز ان يرى الله عز وجل الا ترى ان الخشاء لما ارادت تباعد صلحها لمن كان حربا لا خيف اقرنت الكلام بمستحيل فقالت

﴿ شعر ﴾

ولا اصالح قوما كنت حربيهم * حتى تعوذ يا حاكم القار والله عز وجل انما مخاطب العرب بلغتها ولا نجد مفهوم ما في كلامها ومعقولا في خطابها فلما قرن الرؤية باصر مقدور وجائز علمنا ان رؤية الله بالابصار جائزة غير مستحيلة (ودليل آخر) قال عز وجل للذين احسنوا الحسنى وزيادة * قال اهل التأويل النظر الى الله عز وجل ولم ينعم الله عز وجل اهل جناته بافضل من نظرهم اليه ورؤيتهم له وقال عز وجل ولديننا مزيد * قيل النظر الى الله عز وجل وقال تحيتهم يوم يلقونه سلام واذا القبه المؤمنون راوه وقال الله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون * فحجبهم عن رؤيته ولا يجيب عنها المؤمنون (سؤال) قال قائل فمما عني قوله لا تدركه

الابصار * قيل له يحتمل ان يكون لا تدركه في الدنيا وتدركه في الآخرة لان رؤية الله تعالى افضل اللذات وافضل اللذات يكون في افضل الدارين ويحتمل ان يكون الله عز وجل اراد بقوله لا تدركه الابصار يعنى لا تدركه ابصار الكافرين المكذبين وذلك ان كتاب الله يصدق بهضه بعضا فلما قل في آية ان الوجوه تنظر اليه يوم القيامة وقال في آية اخرى ان الابصار لا تدركه علمنا انه لما اراد ابصار الكفار لا تدركه (مسئلة والجواب عنها) فان قال قائل قد استكبر الله سؤال السائلين له ان يرى بالابصار فقال يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ان الله جهره فيقال لهم ان بنى اسرائيل سألوا رؤية الله عز وجل على طريق الانكار نبوة موسى وترك الايمان به حتى نرى الله الانهم قالوا ان تؤمن لك حتى نرى الله جهره * فلما سألوه الرؤية على طريق ترك الايمان بموسى عليه السلام حتى يريهم الله نفسه استعظم الله سवालهم من غير ان تكون الرؤية مستحيلة عليه كما استعظم الله سؤال اهل الكتاب ان ينزل عليهم كتابا من السماء من غير ان يكون ذلك مستحيلا ولكن لانهم ابوا ان يؤمنوا بنبي الله حتى ينزل عليهم من السماء كتابا (دليل آخر) ومما يدل على رؤية الله عز وجل بالابصار ما روته الجماعات من الجهات المختلفة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال نرون ربكم كما نرون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته * والروية اذا اطلقت اطلاقا ومثلت بروية العيان لم يكن معناها الا الروية العيان وروية الرؤية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طرق مختلفة عدة

مسئلة والجواب عنها

كتاب

رواتها اكثر من عدة خبر الرجم ومن عدة من روى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا وصية لوارث * ومن عدة رواة المسح على الخفين ومن عدة رواة قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تكح المرأة على عمته ولا خالتها واذا كان الرجم وما ذكرناه سننا عند المعتزلة كانت الرواية اولى ان تكون سنة لكثرة روايتها وثقتها يروونها خاف (١) عن الحديث الاحجة فيه لانه انما سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن رؤية الله عز وجل في الدنيا وقل له هل رايت ربك فقال نوراني اراه * لان العين لا تدرك في الدنيا الا نورا والمخلوقة على حقائقها لان الانسان لو حديق بنظره الى عين الشمس فادام النظر الى عينها لذهب اكثر نور بصره فاذا كان الله عز وجل حكيم في الدنيا بان لا تقوم العين بالنظر الى عين الشمس فاحرى ان لا تثبت البصر للنظر الى الله عز وجل في الدنيا الا ان يتقويه الله عز وجل فروية الله سبحانه في الدنيا قد اختلف فيها وقد روي عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل تراه العيون في الآخرة * وما روي عن احد منهم ان الله عز وجل لا تراه العيون في الآخرة فلما كانوا على هذا مجمعين وبه قائلين وان كانوا في رويته في الدنيا مختلفين ثبتت الرواية في الآخرة اجماعا وان كانت في الدنيا مختلفا فيها ونحن انما قصدنا الى اثبات رؤية الله في الآخرة على ان هذه الرواية على المعتزلة لاهم لانهم ينكرون ان الله نور في الحقيقة فاذا احتجوا بخبرهم انه تاركون وعنه منخرفون كانوا محجوجين * (دليل آخر) ومما يدل على رؤية الله عز وجل بالابصار انه ليس موجود الا وجائز

ان يرى الله عز وجل وانما لا يجوز ان يرى المعدوم فلما كان الله عز وجل موجودا مثبتا كان غير مستحيل ان يرى نفسه عز وجل وانما اراد من نفي رؤية الله عز وجل بالابصار التعطيل فلم يمكنهم ان يظهروا التعطيل صراحا ظهروا ما يؤيد قولهم الى التعطيل والجحود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * (دليل آخر) ومما يدل على رؤية الله سبحانه بالابصار ان الله عز وجل يرى الاشياء واذا كان للاشياء رائيا فلا يرى الاشياء من لا يرى نفسه واذا كان لنفسه رائيا فجائز ان يرى نفسه وذلك ان من لا يعلم نفسه لا يعلم شيئا فلما كان الله عز وجل عالما بالاشياء كان عالما بنفسه فلذلك من لا يرى نفسه لا يرى الاشياء فلما كان الله عز وجل رائيا للاشياء كان رائيا لنفسه واذا كان رائيا لما فجائز ان يرى نفسه كما انه لما كان عالما بنفسه جاز ان يعلمها وقد قال الله تعالى انني معكم اسمع وارى * فاخبرانه سمع كلامها وراها ومن زعم ان الله عز وجل لا يجوز ان يرى بالابصار يلزمه ان لا يجوز ان يكون الله عز وجل رائيا ولا عالما ولا قادرا لان العالم القادر الرائي جائز ان يرى * فان قال قائل قول النبي صلى الله عليه وسلم ترون ربكم يعني تعلمون ربكم اضطرار اقول له * ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه هذا على البشارة فقال فكيف بكم اذا راى الله عز وجل ولا يجوز ان يشرهم بامر يشرهم فيه الكفار على ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ترون ربكم وليس يعني رؤية دون رؤية بل ذلك عام في رؤية العين ورؤية القلب * (دليل آخر) ان المسلمين اتفقوا على ان الجنة فيها لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر من العيش السليم والنعيم المقيم وليس

(دليل آخر)

(دليل آخر)

نعيم في الجنة افضل من رؤية الله عز وجل بالا بصاروا اكثر من عبد الله عز وجل عبده للنظر الى وجهه فاذا لم يكن بعد رؤية الله افضل من رؤية نبيه صلى الله عليه وسلم وكانت رؤية نبي الله افضل لذات الجنة كانت رؤية الله عز وجل افضل من رؤية نبيه عليه السلام واذا كان ذلك كذلك لم يحرم الله انبياءه المرسلين وملائكته المقربين وجماعة المؤمنين والصدقيين النظر الى وجهه عز وجل وذلك ان الرؤية لا تؤثر في المرئي لان رؤية الراي تقوم به فاذا كان هذا هكذا وكانت الرؤية غير مؤثرة في المرئي لم توجب تشبيهها ولا انقلابا عن حقيقة ولم يستعمل على الله عز وجل ان يرى عباده المؤمنين نفسه في جنانته *

* باب في الرؤية *

احتجت المتزلة في ان الله عز وجل لا يرى بالا بصار بقوله عز وجل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار قالوا فلما عطف الله عز وجل بقوله وهو يدرك الابصار على قوله لا تدركه الابصار وكان قوله وهو يدرك الابصار على العموم انه يدركها في الدنيا والآخرة وانه يراها في الدنيا والآخرة قوله لا تدركه الابصار دليل على انها لا تراها الابصار في الدنيا والآخرة وكان في عموم قوله وهو يدرك الابصار لان احد الكلامين معطوف على الآخر قبل لهم فيجب اذا كان عموم القولين واحدا وكانت الابصار ابصارا للعيون و ابصارا للقلوب لان الله عز وجل قال فانها لا تعي الابصار ولكن تعي القلوب التي في الصدور وقال اولى الايدي والابصار اي

ببر في الرؤية

فهي بالا بصارا فاراد ابصار القلوب وهي التي يقصد بها المؤمنون الكافرين ويقول اهل اللغة فلان بصير بصنا عته يريدون بصير العلم ويقولون قد ابصرته بقلبي كما يقولون قد ابصرته بعيني فاذا كان البصر بصر العيون وبصر القلوب ثم اوجبوا علينا ان يكون قوله لا تدركه لا بصار في العموم كقوله وهو يدرك الابصار لان احد الكلامين معطوف على الآخر وجب عليهم بحجبتهم ان الله عز وجل لا يدرك بابصار العيون ولا بابصار القلوب لان قوله لا تدركه الابصار في العموم كقوله وهو يدرك الابصار واذا لم يكن عندهم هكذا فقد وجب ان يكون قوله لا تدركه الابصار اخص من قوله وهو يدرك الابصار وانتقض احتجاجهم وقيل لهم انكم زعمتم انه لو كانت قوله لا تدركه الابصار خاصا في وقت دون وقت لكان قوله وهو يدرك الابصار خاصا في وقت دون وقت وكان قوله ليس كمثل شئ وقوله لا تأخذه سنة ولا نوم وقوله لا يظلم الناس شئ في وقت دون وقت فان جعلتم قوله لا تدركه الابصار خاصا رجعت احتجاجكم عليكم وقبل لكم اذا كان قوله لا تدركه الابصار خاصا ولم يجب خصوص هذه الآيات فلم اكرتم ان يكون قوله عز وجل لا تدركه الابصار انما اراد في الدنيا والآخرة كما ان قوله لا تدركه الابصار اراد بعض الابصار دون بعض ولا يوجب ذلك تخصيص هذه الآيات التي عارضتموها فان قالوا قوله لا تدركه الابصار يوجب انه لا يدرك بها في الدنيا والآخرة وليس ينبغي ذلك ان نراه بقلوبنا ونبصره بها

ولاندركه بها قيل لهم **فما انكرتم** ان يكون لاندركه بابصار العيون ولا يوجب ان لاندركه بها ان لا تراه بها فرو يتناله بالعيون وابصارنا له بانها ليس بادراك له بها كما ان ابصارنا له بل قلوب ورويتنا له بها ليس بادراك له **فان** الوارؤية البصر هي ادراك البصر **قيل** لهم ما الفرق بينكم وبين من قول ان رؤية القلب وابصاره هو ادراكه واحاطته فاذا كان علم القلب بالله عز وجل وابصار القلب له رؤيته اياه ليس باحاطة ولا ادراك ان تكون رؤية العيون وابصارها لله عز وجل ليس باحاطة ولا ادراك (جواب) ويقال لهم اذا كانت قول الله عز وجل لا تدركه الابصار في العموم كقوله وهو يدرك الابصار لان احد الكلامين معطوف على الآخر فخبرونا ليس الابصار والعيون لا تدركه رؤية ولا لمساً ولا ذوقاً ولا تلي وجه من الوجوه فمن قولهم نعم فبقل لهم اخبرونا عن قوله عز وجل وهو يدرك الابصار انهم يعمون انه يدركهم لمساً وذوقاً بان يلحسها فمن قولهم لا فيقال لهم فقد انتقض قولكم ان قوله وهو يدرك الابصار في العموم كقوله لا تدركه الابصار **(سوال)** ان قال قائل منهم ان البصر في الحقيقة هو بصر العين لا بصر القلب **قيل** له **ولم** زعمت هذا وقد سمي اهل اللغة بصر القلب بصر الكما سموا بصر العين بصراً وان جاز لك ما قلته جاز لغيركم ان يزعم ان البصر في الحقيقة هو بصر القلب دون العين واذا لم يميز هذا فقد وجب ان البصر بصر العين وبصر القلب (جواب) ويقال لهم حدثونا عن قول الله عز وجل وهو يدرك الابصار ما معناه فان قالوا معنى

بصر القلب بصر الكما سموا بصر العين بصراً وان جاز لك ما قلته جاز لغيركم ان يزعم ان البصر في الحقيقة هو بصر القلب دون العين واذا لم يميز هذا فقد وجب ان البصر بصر العين وبصر القلب (جواب) ويقال لهم حدثونا عن قول الله عز وجل وهو يدرك الابصار ما معناه فان قالوا معنى

يدرك الابصار انه يعلمها **قيل** لهم **واذا** كان احد الكلامين معطوفاً على الآخر وكان قوله عز وجل وهو يدرك الابصار ومعناه يعلمها فقد وجب ان يكون قوله لا تدركه الابصار لا تعلمه وهذا نفي للعلم لا لرؤية الابصار **فان** قالوا معنى قوله وهو يدرك الابصار انه يراه رؤية ليس معناها العلم **قيل** لهم **فالا** ابصار التي في العيون يجوز ان ترى فان قالوا نعم ينتقضوا قولهم انا لا نرى بالبصر الا من جنس ما يرى الساعة فان جاز ان يرى الله وكل ما ليس من جنس المراتبات وهو الابصار في العين فلم يجوز ان يرى نفسه وان لم يكن من جنس المراتبات **ويقال** **لهم** حدثونا اذا راينا شيئاً فبصرناه وانما يراه الراي دون البصر فمن قولهم انه محال ان يرى البصر الذي في العين فيقال لهم الآية تنفي ان تراه الابصار ولا تنفي ان يراه المبصرون وانما قال الله عز وجل لا تدركه الابصار فهذا لا يدل على ان المبصرين لا يدرونه على ظاهر الآية

باب الكلام في ان القرآن كلام الله غير مخلوق

ان سأل سائل عن الدليل على ان القرآن كلام الله غير مخلوق **قيل** له الدليل على ذلك قوله عز وجل ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره وامر الله هو كلامه وقوله فلما امرها بالقيام فقمت لا يهوي ان كان قيامها بامره وقال عز وجل الاله الخالق والامر بالخلق جميع ما خلق داخل فيه لان الكلام اذا كان لفظه عاماً فحقيقته انه عام ولا يجوز لنا ان نزيل الكلام عن

باب الكلام في ان القرآن كلام الله غير مخلوق

حقيقته بغير حجة ولا برهان فلما قال الاله الخلق كان هذا في جميع الخلق ولما قال
والامر ذكر امر غير جميع الخلق فدل ما وصفنا على ان امر الله غير مخلوق
فان قال قائل اليس قد قال الله تعالى من كان عدوا لله وملائكته
ورسله وجبريل وميكال قيل له نحن نخص القرآن بالاجماع والدليل
فيما ذكر الله عز وجل نفسه وملائكته ولم يدخل في ذكر الملائكة جبريل
وميكال وان كانا من الملائكة ذكرهما بعد ذلك كانه قال الملائكة لا جبريل
وميكال ثم ذكرهما بعد ذكر الملائكة فقال وجبريل وميكال ولما قال لا
له الخلق والامر ولم يخص قوله الخلق دليل كان قوله الاله الخلق في جمع
الخلق ثم قال بعد ذكره الخلق والامر فان الامر من الخلق وامر الله كلامه
وهذا يوجب ان كلام الله غير مخلوق وقال عز وجل الله الامر من قبل
ومن بعد يعني من قبل ان يخلق الخلق ومن بعد ذلك وهذا يوجب ان
لامر غير مخلوق (دليل آخر) وما يدل من كتاب الله على ان كلامه غير
مخلوق قوله عز وجل انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فلو
كان القرآن مخلوقا لوجب ان يكون مقولا له كن فيكون ولو كان الله عز وجل
قائلا للقول كن كان للقول قول وهذا يوجب احدا من امان يؤول الامر
لي ان قول الله غير مخلوق او يكون كل قول واقع بقول لا الى غاية وذلك
محال واذا امتثال ذلك صح وثبت ان الله عز وجل قول لا غير مخلوق
(سوال) فان قال قائل معنى قول الله ان يقول له كن فيكون انما يكونه
فيكون قيل الظاهر ان يقول له ولا يجوز ان يكون قول الله للاشياء كلها

كوني هو الاشياء لان هذا يوجب ان تكون الاشياء كلها كلام الله عز وجل
ومن قال ذلك اعظم الغرية لانه يلزمه ان يكون كل شيء في العالم من انسان
وفرس وحمار وغير ذلك كلام الله وفي هذا ما فيه فلما استحال ذلك صح
ان قول الله للاشياء كوني غير هاوا اذا كان غير المخلوقات فقد خرج كلام الله
عز وجل عن ان يكون مخلوقا ويلزم من اثبت كلام الله مخلوقا ان يثبت الله
غير متكلم ولا قائل وذلك فاسد كما يفسدان يكون علم الله مخلوقا وان يكون
الله غير عالم فلما كان الله عز وجل لم يزل عالما لم يجوز ان يكون لم يزل بخلاف العلم
موصوفا استحال ان يكون لم يزل بخلاف العلم موصوفا لان خلاف الكلام الذي
لا يكون معه كلام سكوت او آفة كما ان خلاف العلم الذي لا يكون معه علم جهل
او شك او آفة ويستحيل ان يوصف ربنا عز وجل بخلاف العلم ولذلك يستحيل ان
يوصف بخلاف الكلام من السكوت والآفات فوجب له ان يكون
لم يزل متكلما كما وجب ان يكون لم يزل عالما (دليل آخر) وقال الله عز وجل
قل لو كان البحر مدا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي
فلو كانت البحار مدا اكتببت لنفدت البحار وتكسرت الاقلام ولم يلحق
الفناء كلمات ربي كما لا يلحق الفناء علم الله عز وجل ومن فني كلامه لحقته
الآفات وجرسته عليه السكوت فلما لم يجر ذلك على ربنا عز وجل صح انه
لم يزل متكلما لانه لو لم يكن متكلما وجب السكوت والآفات وتعالى ربنا
عن قول الجمعية علوا كبيرا

﴿ فصل ﴾

وزعمت الجهمية كما زعمت النصارى لان النصارى زعمت ان كلمة الله
حواء باطن مريم وزادت الجهمية عليهم فزعمت ان كلام الله مخلوق حل
في شجرة كانت الشجرة حاوية له فلزمهم ان يكون الشجرة بذلك الكلام
متكلمة وجب عليهم ان مخلوقا من المخلوقين كلم موسى وان الشجرة قالت يا موسى
اني انا اذ لا اله الا انا فاعبدني فلو كان كلام الله مخلوقا في شجرة لكان المخلوق
قال يا موسى اني انا الله لا اله الا انا فاعبدني وقد قال الله عز وجل ولكن حق
القول مني لا اله الا انا فاعبدني فلو كان كلام الله عز وجل من الله
لا يجوز ان يكون كلامه الذي هو منه مخلوقا في شجرة مخلوقة كما لا يجوز ان يكون
علمه الذي هو منه مخلوقا في غيره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (جواب)
ويقال لهم كما لا يجوز ان يخلق الله عز وجل ارادته في بعض المخلوقات كذلك
لا يجوز ان يخلق كلامه في بعض المخلوقات ولو كانت ارادة الله مخلوقة في بعض
المخلوقات لكان ذلك المخلوق هو المرید لها وذلك يستحيل وكذلك يستحيل
ان يخلق الله كلامه في مخلوق لان هذا يوجب ان ذلك المخلوق متكلم له
ويستحيل ان يكون كلام الله عز وجل كلاما للمخلوق (دليل آخر) وما يبطل قولهم ان
الله عز وجل قال مخبر عن المشرکين انهم قالوا ان هذا الا قول البشر يعني
القرآن فمن زعم ان القرآن مخلوق فقد جعله قولا للبشر وهذا ما انكر الله على
المشرکين وايضا فلم يكن الله متكلما حتى خلق الخلق ثم تكلم بعد ذلك لكانت
الاشياء قد كانت لاعن امره ولا عن قوله ولم يكن قائلا لها كوني وهذا رد

❦ فصل زعمت الجهمية كما زعمت النصارى ❦

五

卷之四

القرآن والخروج عما عليه جمهور اهل الاسلام *

﴿ فصل ﴾

و اعلموا رحمكم الله ان قول الجهمية ان كلام الله مخلوق يلزمهم به انه يكون
الله عز وجل لم يزل كالاصنام التي لا ينطق ولا يتكلم لو كان لم يزل غير متكلم
لان الله عز وجل يخبر عن ابراهيم عليه السلام انه قال لقومه لما قالوا له من
فعل هذا بما لهتنا يا ابراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان كانوا
ينطقون فاحتج عليهم بان الاصنام اذا لم تكن فاطقة متكلمة لم تكن آلهة وان
الآله لا يكون غير ناطق ولا متكلم فلما كانت الاصنام التي لا تستجيب ان
يحياها الله وينطقها لا تكون آلهة فكيف يجوز ان يكون من يستجيب عليه
الكلام في قدمه الها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يجوز ان يكون الله
سبحانه في قدمه بمرتبة دون مرتبة الاصنام التي لا تنطق فقد وجب ان يكون
لم يزل متكلما (دليل آخر) وقد قال الله تعالى مخبرا عن نفسه انه يقول لمن
الملك اليوم وجاءت الرواية انه يقول هذا القول فلا يرد عليه احد شيئا
فيقول الله الواحد القهار فاذا كان عز وجل قائما مع فناء الاشياء اذ لا انسان
ولا ملك ولا حي ولا جان ولا شجر ولا مدر فقد صح ان كلام الله عز وجل
خارج عن الخلق لانه يوجب ولا شيء من المخلوقات موجود (دليل آخر)
وقد قال الله عز وجل وكلم الله موسى تكليما والتكليم هو المشافهة بالكلام ولا يجوز
ان يكون كلام الله متكلما حاله في غيره مخلوقا في شيء سواه كما لا يجوز ذلك في
العلم (دليل آخر) وقال الله عز وجل قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له

فصل في بيان بطلان قول الجهمية

(دبیران)

(دلیل ۱۰۰)

كفو احد فكيف يكون القرآن مخلوق واسم الله في القرآن هذا يوجب
ان يكون اسماء الله مخلوقة ولو كانت اسماءه مخلوقة لكانت وحدانيته مخلوقة
وكذلك علمه وقد رتبته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (دليل آخر) وقد قال
الله تعالى تبارك اسم ربك ولا يقال للمخلوق تبارك فدل هذا على ان اسماء الله غير
مخلوقة وقال وبقى وجه ربك فكما لا يجوز ان يكون وجه ربنا مخلوقا فكذلك
لا يكون اسماءه مخلوقة (دليل آخر) وقد قال الله عز وجل شهد الله انه لا اله الا هو
والملائكة واولوا العالم قائما بالقسط ولا بد ان يكون شهد بهذه الشهادة
وسمعا من نفسه لانه ان كان سمعا من مخلوق فليست شهادة له واذا كانت
شهادة له وقد شهد بها فلا يخلو ان يكون شهد بها قبل كون المخلوقات او بعد
كون المخلوقات فان كان شهد بها بعد كون المخلوقات فلم تنسق شهادة
لنفسه بالهية الخالق وكيف يكون ذلك كذلك وهذا يوجب ان التوحيد
لم يكن فشهد به شاهدا قبل الخلق ولو استحال الشهادته بالوحدانية قبل
كون الخلق لاستحال اثبات التوحيد وجوده وان يكون واحدا قبل
الخلق لان ما يستحيل الشهادته عليه فستحيل وان كانت شهادته لنفسه
بالتوحيد قبل الخلق فقد بطل ان يكون كلام الله عز وجل مخلوقا لان كلامه
شهادته (دليل آخر) وما يدل على بطلان قول الجهمية وان القرآن كلام الله
غير مخلوق ان اسماء الله من القرآن وقد قال عز وجل سمع اسم ربك الاعلى
الذي خلق فسوى ولا يجوز ان يكون اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى
مخلوقا كما لا يجوز ان يكون جد ربنا مخلوقا قال الله في سورة الجن تعالى جد

(دليل آخر)

(دليل آخر)

(دليل آخر)

ربنا وكما لا يجوز ان يكون شظيته مخلوقة كذلك لا يجوز ان يكون كلامه
مخلوقا (دليل آخر) وقد قال الله عز وجل وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء فلو كان كلام الله
لا يوجد الا بمخلوق فاشي بمخلوق لم يكن لا شرطا هذه الوجوه بمعنى لان
الكلام قد سمعه جميع الخلق ووجدوه بزعم الجهمية بمخلوقا في غير الله
عز وجل وهذا يوجب اسقاط مرتبة النبيين صلوات الله عليهم ويوجب عليهم
اذا زعموا ان كلام الله لموسى خلقه في شجرة ان يكون من سمع كلام الله
عز وجل من ملك او من نبي اتى به من عند الله افضل مرتبة في سماع الكلام
من موسى لانهم سمعوه من نبي ولم يسمعه موسى من الله عز وجل وانما سمعه
من شجرة وان يرعموا ان اليهودي اذا سمع كلام الله من نبي عليه السلام
افضل مرتبة في هذا المعنى من موسى بن عمران لان اليهودي سمعه
من نبي من انبياء الله وموسى سمعه بمخلوقا في شجرة ولو كان بمخلوقا في
شجرة لم يكن مكلاما لموسى من وراء حجاب لان من حضر الشجرة من الجن والانس
قد سمعوا الكلام من ذلك المكان وكان سبيل موسى وغيره في ذلك سواء
في انه ليس كلام الله له من وراء حجاب (جواب) ثم يقال لهم اذا زعمتم ان
معنى ان الله عز وجل كلم موسى انه خالق كلاما كله به وقد خلق الله عندكم
في الذراع كلاما لان الذراع قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم لا تاكثني
فاني مسمومة فلزمكم ان ذلك الكلام الذي سمع النبي عليه السلام كلام الله
عز وجل فان استحال ان يكون الله تكلم بذلك الكلام المخلوق فما انكرتم من

(دليل آخر)

(دليل آخر)

انه مستحيل ان يخلق الله عز وجل كلامه في شجرة لان كلام المخلوق لا يكون كلاما فان كان كلام الله وكان معنى ان الله تكلم عندكم انه خلق الكلام فيلزمكم ان يكون الله شكلا بالكلام الذي خلقه في الذراع فان اجابوا الى ذلك قيل لهم فانه عز وجل على قولكم هو القائل لا تاكلني فاني مصرومة تعالى الله عن قولكم وافترائكم عليه علوا كبيرا وان قالوا لا يجوز ان يكون كلام الله مخلوقا في ذراع قيل لهم ولذلك لا يجوز ان يكون كلام الله مخلوقا في شجرة (جواب) ثم يسألون عن الكلام الذي انطق الله به للذئب لما اخبر عن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فيقال علم اذا كان الله عز وجل يتكلم بكلام يخلق في غيره فالتكريم ان يكون الكلام الذي سمعه من الذئب كلاما ويكون اعجازه يدل على انه كلام الله وفي هذا ما يجب عليهم ان للذئب لم يتكلم به والله كلام الله عز وجل لان كون الكلام من الذئب محذور كما ان كون من الشجرة محذور فان كان الذئب متكلما بذلك الكلام المفعول فما لتكريم ان الشجرة متكلمة بالكلام ان كان خالق في شجرة وان يكون المخلوق قال يا موسى انا الله عز وجل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (جواب) ثم يقال لهم اذا كان كلام الله عز وجل مخلوقا في غيره عندكم فما يؤمنكم ان يكون كل كلام تسميونه مخلوقا في شيء وهو حق ان يكون كلام الله عز وجل فان قالوا لا تكون الشجرة متكلمة لان المتكلم لا يكون الاحياء قيل لهم ولا يجوز خالق الكلام في شجرة لان من خلق الكلام فيه لا يكون الاحياء فان جاز ان يخلق الكلام في ابيس يحيى فلم لا يجوز ان يتكلم من ليس يحيى ويقال لهم الا قلتم انه يقول من ليس يحيى لانه

عز وجل اخبر ان السموات والارض قائما اثينا طاعتين (جواب) ثم يقال لهم اليس قد قال الله عز وجل لا بليس وان عليك لعنتي الى يوم الدين فلا بد من نعم يقال لهم فاذا كان كلام الله مخلوقا كانت المخلوقات فانبات فيلزمكم اذا اتى الله عز وجل الاشياء ان تكون اللعنة على ابيس قد فنيت فيكون ابيس غير طاعون وهذا ترك دين المسلمين ورد قول الله عز وجل وان عليك لعنتي الى يوم الدين واذا كانت اللعنة باقية على ابيس الى يوم الدين وهو يوم الجزاء وهو يوم القيامة لان الله عز وجل قال مالك يوم الدين يعني يوم الجزاء ثم هي ابدا في النار واللعنة كلام الله وهو قوله عليك لعنتي فقد وجب ان يكون كلام الله عز وجل لا يجوز عليه القناء وانه غير مخلوق لان المخلوقات يجوز عليها العدم فاذا لم يحذر ذلك على كلام الله عز وجل فهو غير مخلوق (الرد على الجهمية) ثم يقال لهم اذا كان غضب الله غير مخلوق وكذلك رضاءه ومخطه فلم لا قلتم ان كلامه غير مخلوق ومن زعم ان غضب الله مخلوق لزمه ان غضب الله ومخطه على الكافرين يعني وان رضاء عن الملائكة والنبيين يعني حتى لا يكون رضاء عن اوليائه ولا مخطا على اعدائه وهذا الخروج عن الاسلام ويقال خبروا عن قول الله عز وجل انما قولنا لشيء انذارا ان تقول له كن فيكون انزعوا عن ان قوله لشيء كن مخلوق مراد الله فان قالوا الا قيل لهم فالتكريم ان يكون كلام الله الذي هو القرآن غير مخلوق كما زعمتم ان قول الله لشيء كن غير مخلوق وان زعموا ان قول الله لشيء كن مخلوق قيل لهم فان زعمتم انه مخلوق مراد فقال

قال الله عز وجل انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فيلزمكم ان
قوله للشيء كن قد قال له كن وفي هذا ما يجب احدا من ايمان ان يكون
قول الله لغيره كن غير مخلوق او يكون لكل قول قول لا الى غاية وذلك
محال فان قالوا ان الله قول لا غير مخلوق قبل لهم فما انكرتم ان تكون ارادة الله
لا يمان غير مخلوقة ثم يقال لهم ما العلة لما قلتم ان قول الله للشيء كن غير
مخلوق فان قالوا الان القول لا يقال له كن فيقال لهم والقران غير مخلوق
لانه قول الله والله لا يقول لقوله كن (الرد على الجهمية) ويقال لهم اليس
لم يزل الله عالما بوليائه واعداة فلا بد من نعم قيل لهم فهل تقولون انه لم يزل
مريدا للفرقة بين اوليائه واعداة فان قالوا نعم قيل لهم فاذا كانت ارادة الله
لم تزل فهي غير مخلوقة واذا كانت ارادته غير مخلوقة فلم لا قلتم ان كلامه
غير مخلوق فان قالوا لا نقول لم يزل مريدا للفرقة بين اوليائه واعداة وعموا
ان الله لا يريد الفرقة بين اوليائه واعداة ونسبوه سبحانه الى العن
تعالى عن قول القدرة علوا كبيرا الجواب فيقال لهم ان الشيء المخلوق اما ان يكون
بدا من الابد ان شخصا من الاشخاص او يكون نعمتا من نعمت الاشخاص فلا يجوز
ان يكون كلام الله شخصا لان الاشخاص يجوز عليها الاكل والشرب والنكاح
ولا يجوز ذلك على كلام الله عز وجل ولا يجوز ان يكون كلام الله نعمتا لشخص
مخلوق لان النفوت لا تبقى ظرفة عين لانها لا تحتل البقاء وهذا يوجب
ان يكون كلام الله قد فنى ومضى فلما لم يجوز ان يكون شخصا لان نعمتا لشخص
لم يجوز ان يكون مخلوقا على ان الاشخاص يجوز ان يموت فمن اثبت كلام الله

الرد على الجهمية

باب ما ذكر من الرتبة في القرآن

شخصا مخلوقا لزمه ان يجوز الموت على كلام الله عز وجل وذلك مما لا يجوز
واضافا لا يجوز ان يكون كلام الله مخلوقا في شخص مخلوق كما لا يجوز ان
يكون نعمتا لشخص مخلوق ولو كانت مخلوقا في شخص كلام الانسان
مفعولا فيه كان لا يمكن التفريق بين كلام الله وكلام الخلق اذا كانا مخلوقين
في شخص مخلوق كما لا يجوز ان يكون شئ مخلوقا في شخص مخلوق
جواب ويقال لهم ايضا لو كان كلام الله مخلوقا لكان جسما ونعمتا لجسم
ولو كان جسما لجاز ان يكون متكلما والله قادر على قابها وفي هذا ما يلزمهم
ويجب عليهم ان يجوزوا ان يطلب الله القرآن انسانا او جنيا او شيطانا
تعالى الله عز وجل ان يكون كلامه كذلك ولو كان نعمتا لجسم كالنعوت
فانه قادر ان يجعلها اجساما لكان يجب على الجهمية ان يجوزوا ان يجعل الله
القرآن جسما متجسدا ياكل ويشرب وان يجعله انسانا ويميته وهذا
مما لا يجوز على كلامه عز وجل

باب ما ذكر من الرواية في القرآن

(مسئلة) قال ابو بكر ائمت ابو العباس بن عبد العظيم العنبري ابا عبد الله
فسأل العباس بن عبد العظيم ابا عبد الله احمد بن حنبل فقال له قوم هاهنا قد
حدثوا يقولون القرآن لا مخلوق ولا غير مخلوق هو لاء اضر من الجهمية
على الناس ويلكم فان لم تقولوا ليس مخلوق فتقولوا مخلوق قال ابو عبد الله
هو لاء قوم سوء فقال العباس ما تقول يا ابا عبد الله فقال الذي اعتقد
واذهب اليه ولا شك فيه ان القرآن غير مخلوق ثم قال سبحان الله ومن

باب ما ذكر من الرتبة في القرآن

شك في هذا ثم تكلم ابو عبد الله مستظما للشك في ذلك فقال سبحان الله
 اني اذا شك قال الله تبارك وتعالى الاله الخلق والامر وقال تعالى الرحمن علم
 القرآن خلق الانسان ففرق بين الانسان وبين القرآن فقال علم خالق
 فجعل يعبد هاء علم خلق اي فرق بينهما قال ابو عبد الله القرآن من علم الله الا تراه
 يقول علم القرآن والقرآن فيه اسماء الله عز وجل اي شيء يقولون الا يقولون
 ان اسماء الله غير مخلوقة لم يزل الله قد برأ عليا عززا حكيما سميعا بصيرا
 اسنانك ان اسماء الله عز وجل غير مخلوقة لسانك ان علم الله غير مخلوق
 فالقرآن من علم الله وفيه اسماء الله فلا تشك انه غير مخلوق وهو كلام الله
 عز وجل ولم يزل الله به متكاثرا قال واى كفر اكفر من هذا واي كفر
 اشمر من هذا اذا زعموا ان القرآن مخلوق فقد زعموا ان اسماء الله مخلوقة
 وان علم الله مخلوق ولكن الناس يتهاونون بهذ او يقولون انما يقولون
 القرآن مخلوق ويتهاونون ويظنون انه هين ولا يدرون ما فيه وهو
 الكفر وانا اكره ان ابوح بهذا لكل احد وهم يسئلون وانا اكره
 الكلام في هذا فبلغني انهم يدعون اني امسك فقلت له فمن قال ان القرآن
 مخلوق ولا يقولون ان اسماء الله مخلوقة ولا علمه لم يزد على هذا
 اقول هو كافر فقال هكذا هو عندنا ثم قال ابو عبد الله نحن نحتاج ان
 نشك في هذا القرآن عندنا فيه اسماء الله وهو من علم الله فمن قال انه مخلوق فهو
 عندنا كافر فجعلت اردد عليه فقال لي العباس وهو يسمع سبحان الله اما
 يكفيك دون هذا فقال ابو عبد الله بلى وذكر الحسين بن عبد الاول قال

سمعت وكيعا يقول من قال القرآن مخلوق فهو مرتد يستتاب فان تاب
 والا قتل وذكر محمد بن الصباح البزار قال علي بن الحسين بن سفيان
 قال سمعت ابن المبارك يقول انا نستطيع ان نحكي كلام اليهود والنصارى
 ولا نستطيع ان نحكي كلام الجهمية قال محمد تقول نخاف ان نكفروا لانهم
 وذكر هارون بن اسحاق الهمداني عن ابي نعيم عن سليمان بن عيسى القاري
 عن سفيان الثوري قال لي حماد بن ابي سليمان بلغ ابا حنيفة المشرك اني
 منه بري قال سليمان ثم قال سفيان لانه كان يقول القرآن مخلوق وذكر
 سفيان بن وكيع قال سمعت عمر بن حماد بن ابي حنيفة قال اخبرني ابي قال
 الكلام الذي استتاب فيه ابن ابي ليلى ابا حنيفة هو قوله القرآن مخلوق قال
 فتأب منه وطاف به في الخلق قال ابي فقلت له كيف صرت الى هذا قال
 خفت والله ان يقدم علي فاعطيته النقية وذكر هارون بن اسحاق قال سمعت
 اسمعيل بن ابي الحكم يذكر عن عمر بن عبيد الطنافسي ان حمادا يعني ابن
 ابي سليمان بعث الى ابي حنيفة اني بري مما تقول الا ان تتوب وكان عنده
 ابن ابي عتبة قال فقال اخبرني جارك ان ابا حنيفة دعاه الى ما استتيب منه
 بعد ما استتيب وذكر عن ابي يوسف قال ناظرت ابا حنيفة شهرين حتى
 رجع عن خلق القرآن (١) وقال سليمان بن حرب القرآن غير مخلوق واخبر
 (١) قلت في نحو هذه الروايات الواهيات المقطوعات التي مع كونها مفتريات
 مقطوعات لا يتقدح في مثل ابي حنيفة الا امام المقدام باطابق اعلام
 الا نام لا والله تعالى لا يكون ذلك ابدا وانظر من هذا المحل المنور كتاب

به من كتاب الله تعالى قال الله عز وجل لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ولا يحول حولهم ولا ينظرهم وواحد يعني غير مخلوق ووذكر حسين بن عبد الأول قال محمد بن الحسين بن يزيد الحمداني عن عمرو بن قيس عن أبي قيس الملائني عن عطية عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل كلام الله عز وجل على سائر الكلام كفضل الله على خلقه فهذا يثبت أن القرآن كلام الله عز وجل وما كان كلام الله لم يكن خلقا وقديين الله أن القرآن كلامه بقوله عز وجل حتى يسمع كلام الله وذل على ذلك في مواضع من كتابه وقد قال الله عز وجل مخبر أن الله كلم موسى تكليما وروى وكيع عن الأعمش عن خزيمة عن عدي بن حاتم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان

الفرقة الأكبر عن أهل البيت الأطهر يظهر عليك كل ما ينفي لدلك ولا يزال لك الأقدام في هذا المقام ثم رأيت أن أذكر ذلك هناك قال البيهقي في الصفات وقرأت في كتاب أبي عبد الله محمد بن محمد بن يوسف بن إبراهيم الدقاق بروايته عن أنقاسم بن أبي صالح الحمداني عن محمد بن أبي أيوب الرازي قال سمعت محمد بن سعيد بن سابق يقول سألت أبا يوسف فقلت أكان أبو حنيفة يقول القرآن مخلوق فقال معاذ الله ولا أنا أقوله فقلت أكان يرى رأي جهنم فقال معاذ الله ولا أنا أراه قال البيهقي رواه ثقات وروى البيهقي عن الحارث بن أدريس سمعت محمد بن الحسن النخعي يقول من قال القرآن مخلوق فلا نصلي خلفه وروى البيهقي من جهة

ومما بين أن الله عز وجل متكلم وإن له كلاما رواه عفان قال حماد بن سلمة عن الأشعث الحراشي عن شهر بن حوشب قال فضل كلام الله عز وجل على سائر الكلام كفضل الله على خلقه وروى يعلى بن المنهال السعدي قال سمعت ابن سنان الرازي قال الجراح بن الضحاك الكندي عن علقمة بن مرثد عن أبي عبد الرحمن السلمي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه قبل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضلكم من تعلم القرآن وعلمه وقال إن فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله على خلقه وذلك أنه منه وذكرك سيد بن داود قال أبو سفيان عن معمر بن قنادة قواه تعالى ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله الآية وذكرك هرون بن معروف قال جرير بن منصور عن هلال بن يساف عن فروة بن نوفل

الحاكم عن أبي يوسف قلت أبا حنيفة سنة جرداء في أن القرآن مخلوق أم لا فأنفق رأيه ورأيتني على أن من قال القرآن مخلوق فهو كافر رواه كلهم ثقات قلت إنما كان المنظرة إلى السنة للتكفير وإن التفسير وقال ابن عبد البر في كتاب الانتقاء في مناقب الثلاثة الفقهاء حداثا الحكم بن المنذر بن سعد قال ثنا أبو يعقوب يوسف بن أحمد بن يوسف قال قال دوح ثنا أبو حامد ثنا صالح بن أحمد بن يعقوب قال سمعت أبي يقول سئل أبو مقاتل حفص بن سالم وأنا جالس عن خلق القرآن فقال القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال غير هذا فهو كافر فقال له ابنه سالم يا أبت هل تخبر عن أبي حنيفة في هذا بشيء فقال نعم كان أبو حنيفة على هذا

قال كنت جارا لحباب بن الارت فقال لي يا هذا تقرب الى الله عز وجل
بما استطعت وان يتقرب الى الله بشي احب اليه من كلامه * وروى عن
ابن عباس في قوله عز وجل قرآنا عربيا غير ذي عوج قال غير مخلوق *
وذكر الليث بن يحيى قال حدثني ابراهيم بن الاشعث قال سمعت مؤملا بن
اسماعيل عن الثوري قال من زعم ان القرآن مخلوق فقد كفر * وصحت
الرواية عن جعفر بن محمد ان القرآن لا خالق ولا مخلوق * وروى ذلك
عن عمه زيد بن علي وعن جده علي بن الحسين * ومن قال ان القرآن غير
مخلوق وان من قال بخلق كافر من العلماء وحمل الاثار ونقمة الاخبار
لا يحصون كثرة منهم الحمادان والثوري وعبد العزيز بن ابى سلمة ومالك بن

عهدى به ما علمت منه غير هذا ولو علمت منه غير هذا لم اصحبه * قلت *
في هذا كله ابطال لما عزا بعض المحدثين الى ابي حنيفة ومحمد بن الحسن
من القول بخلق القرآن وكل ما روى عن ابي حنيفة من هذا القيل
فينبغي ان يحمل على انه كان يقول ان قراءتنا للقرآن وكتابته مخلوقة
كما افاد في نواقض الفقه الاكبر * ففهم بعض الناس من كلامه ان اصل القرآن الذي
هو صفة الله تعالى مخلوق عند او شد عليه المشددون ومنعوه من هذا
اللفظ سد الباب وكذا على محمد كما شد بعضهم على البخاري في قوله لفظي
بالقرآن مخلوق ١٢ هذا ما كتبه على هذا المقام اتقا خلد المجد المحدث
الا وحيد العلامة الفهامة المولوى حسن الزمان محمد الجيد زابادى
اذا ما الله فيوضه ومن اراد البسط فلينظر ضميحة هذا الكتاب التى

انس والشافعى واصحابه والليث بن سعد وسفيان بن عيينة وهشام وعيسى
ابن يونس وحفص بن غياث وسعد بن عامر وعبد الرحمن بن مهدي
وابو بكر بن عياش ووكيع وابو عاصم النبيل ويلي بن عبيد ومحمد بن
يوسف وبشر بن المنضل وعبد الله بن داود وسلام بن ابي مطيع وابن
المبارك ودي بن عاصم واحمد بن يونس وابو نعيم وقبيصة بن عقبة وسليمان
ابن داود وابو عبيد القاسم بن سلام وزيد بن هارون وغيرهم ولو تتبعنا
ذكر من يقول بذلك اطال الكلام بذكرهم وفيما ذكرنا من ذلك منعه والحمد لله
رب العالمين وقد احتججنا لصحة قولنا ان القرآن غير مخلوق من كتاب الله
عز وجل وما تضمنه من البرهان واوضحه من البيان ولم نجد احدا ممن تحمل

الفت وطبعت مستقلة للكلام على روايات هذا الباب وناهيك في علو شان
الامام الا عظم ما خصه الله به من الدرجة العالية في الاجتهاد في الفقه
حتى قال الامام الشافعى رحمه الله الناس في الفقه عيال على ابي حنيفة
ولقد اكثر الثناء عليه امام المحدثين المتقدمين عبد الله بن المبارك رحمه الله
وامثاله ونظراؤه كما هو مبسوط في الكتب حتى في كتب العلماء
الشافعية كتهذيب الكمال للحافظ المزي والتذهيب وتذكرة الحفاظ للذهبي
وتهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر العسقلاني وغيرها فلا يغرنك هذه
الروايات الضعيفة الواعية بعدما ثبت خلافها من الروايات الصحيحة التى
رواها الحافظ البيهقي مع كونه مخالفا للحنفية فان الاعتبار للصحيح الاكثر
وانه اعلم ١٢ كتبه الحسن بن احمد النعماني عفا الله عنه وعن اسلافه

عنه الاثار وتقل عنه الاخبار وياتم به الموتون من اهل العلم يقول بخلق القرآن وانما قال ذلك رماع الناس وجهال من جهالهم لا موقع لقولهم والحجاجة الذميمة قد مناه في ذلك ياتى على كثير من قلوبهم ودفع باطالهم والمحمد لله على قوة الحق حمدا كثيرا

باب الكلام على من وقف في القرآن وقال لا اقول انه مخلوق ولا اقول انه غير مخلوق

(جواب) يقال لهم لمزعمهم ذلك وقائمه فان قالوا قلنا ذلك لان الله لم يقل في كتابه انه مخلوق ولا قاله رسول الله ولا اجمع المسلمون عليه ولم يقل في كتابه انه غير مخلوق ولا قال ذلك رسول الله ولا اجمع المسلمون فوقنا ذلك ولم نقل انه مخلوق ولا انه غير مخلوق يقال لهم فهل قال الله عز وجل لكم في كتابه قفوا فيه ولا تقولوا غير مخلوق وقال لكم رسول الله صلى الله عليه وسلم ثقفوا عن ان تقولوا انه غير مخلوق وهل اجمع المسلمون على التوقف عن القول انه غير مخلوق فان قالوا نعم بهتوا وان قالوا لا قيل لهم فلا تقفوا عن ان تقولوا غير مخلوق بمثل الحجة التي بها ازنتم انفسكم التوقف ثم يقال لهم ولم ايتم ان يكون في كتاب الله ما يدل على ان القرآن غير مخلوق فان قالوا لم نجده قيل لهم ولم زعمتم انكم اذا لم تجدوه في القرآن فليس موجودا فيه ثم اننا وجدتم ذلك وتلاوا عليهم الايات التي اخرجنا بها في كتابنا هذا واستدلنا على ان القرآن غير مخلوق بكقوله عز وجل الاله الخلق والامر وكقوله انما قولنا لشيء اذا اردنا ان نقول له

باب الكلام على من وقف في القرآن وقال لا اقول انه مخلوق ولا اقول انه غير مخلوق

كن فيكون وكقوله قل لو كان البحر مدا الكلمات ربي وسائر ما احتجنا في ذلك من اى القرآن ويقال لهم يلزمكم ان تقفوا في كل ما اختلف الناس فيه ولا تقدموا في ذلك على قول فان جاز لكم ان تقولوا ببعضنا ويل المسلمين اذا دل على صحتها ليل فلم لا قائم ان القرآن غير مخلوق بالحجج التي ذكرناها في كتابنا هذا قبل هذا الموضع (سؤال) فان قال قائل حدثونا نقول ان ان كلام الله في اللوح المحفوظ قيل له كذا لك نقول لان الله عز وجل قال بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فالقرآن في اللوح المحفوظ وهو في صدور الذين اوتوا العلم قال الله عز وجل بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وهو متلو بالاسنة قال الله تعالى لا تحرك به لسانك والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة محفوظ في صدورنا في الحقيقة متلو بالسنتنا في الحقيقة مسموع لنا في الحقيقة كما قال عز وجل فاجره حتى يسمع كلام الله (سؤال) فان قال حدثونا عن اللفظ بالقرآن كيف تقولون فيه قيل له القرآن يقرأ في الحقيقة ويتلى ولا يجوز ان يقال يلفظ لان القائل لا يجوز له ان يقول انه كلام محفوظ به لان العرب اذا قال قائلهم لفظت بالقمة من في معناه رميت بها وكلام الله عز وجل لا يقال يلفظ به وانما يقال يقرأ ويتلى ويكتب ويحفظ وانما قال قوم لفظنا بالقرآن ليشبوا انه مخلوق ويؤنبوا بدعيتهم وقولهم بخلقه قد لسوا كفرهم على من لم يقف على معناه فلما وقفنا على معناه انكرنا قلوبهم ولا يجوز ان يقال ان شيئا من القرآن مخلوق لان القرآن بكلامه غير مخلوق (سؤال) ان قال قائل اليس قد قال الله تعالى ما يأتهم من ذكر من ربهم

(سؤال)

سؤال

(سؤال)

محدث الاستمعوه وهم يلعبون . قيل * له الذكر الذي عنا الله عز وجل
ليس هو القرآن بل هو كلام الرسول عليه السلام ووعظه ايام وقد
قال الله تعالى لنبيه وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين * وقد قال الله تعالى
ذكر ارسولاه فسمى الرسول ذكر ارسول محدث وايضا فان الله عز وجل
قال ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون * يخبر انهم
لا ياتيهم ذكر محدث الا استمعوه وهم يلعبون ولم يقل لا ياتيهم ذكر الا كان
محدثا واذا لم يقل هذا لم يوجب ان يكون القرآن محدثا ولو قال قائل
ما ياتيهم رحل من التميميين يدعوهم الى الحق الا عرضوا عنه لم يوجب
هذا القول انه لا ياتيهم رجل الا كان تميميا فكذلك القول فيما سألونا عنه .
(سوال) وان سألونا عن قول الله عز وجل قرانا عربيا قيل لهم الله عز وجل
اثر له وليس مخلوقا فان قولنا فقد قال الله انزلنا الحديد فيه باس شديد
والحديد مخلوق قبل لم الحديد جسم موات وليس يجب اذا كان القرآن
نزلا ان يكون جسما مواتا ولذلك لا يجب اذا كان القرآن نزلا ان يكون مخلوقا
وان كان الحديد مخلوقا (جواب) ويقال لهم قد امرنا الله عز وجل ان
نستعبد به وهو غير مخلوق وامرنا نستعبد بكلمات الله التامات واذا
لم نؤمر ان نستعبد بمخلوق من المخلوقات وامرنا ان نستعبد بكلام الله
فقد وجب ان كلام الله غير مخلوق *

باب ذكر الاستواء على العرش *

ان قال قائل * ماتقولون في الاستواء * قيل له نقول ان الله عز وجل مستو

على

(سوال وجواب)

باب ذكر الاستواء على العرش *

على عرشه كما قال الرحمن على العرش استوى وقد قال الله عز وجل اليه
يصعد الكلم الطيب . وقال بل رفعه الله اليه * وقال عز وجل يدبر الامر
من السماء الى الارض ثم يرج اليه * وقال حكاية عن فرعون يا هامان ابن
لي صر حال على ابليغ الاسباب اسباب السموات فطاع الى الله موسى واني لاظنه
كاذبا . كذب موسى عليه السلام في قوله ان الله عز وجل فوق السموات
وقال عز وجل امنت من في السماء ان يخسف بكم الارض * فالسموات
فوق العرش فلما كان العرش فوق السموات قال امنت من في السماء لانه مستو
على العرش الذي فوق السموات وكل ما علا فهو سماء فالعرش اعلى السموات
وايس اذا قال امنت من في السماء يعني جميع السموات السماء وانما اراد العرش
الذي هو اعلى السموات الا ترى ان الله عز وجل ذكر السموات فقال وجعل
القمر فيهن نورا ولم يرد ان القمر يلاهن جميعا وانه فيهن جميعا ورأينا المسلمين
جميعا يرفعون ايديهم اذا دعوا نحو السماء لان الله عز وجل مستو على العرش
الذي هو فوق السموات فلو لان الله عز وجل على العرش لم يرفعوا ايديهم نحو
العرش كما لا يحطونها اذا دعوا الى الارض * (سوال) او قد قال قائلون من
المعتزلة والجهمية والحرورية ان قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى
انه استولى وملك وقهر وان الله عز وجل في كل مكان وجحدوا ان يكون
الله عز وجل على عرشه كما قال اهل الحق وذهبوا في الاستواء الى القدرة
ولو كان هذا كما ذكرناه كان لا فرق بين العرش والارض فانه سبحانه قادر عليهما
وعلى الحشوش وعلى كل ما في العالم فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء

(سوال)

وهو عز وجل مستول على الاشياء كلها لكان مستويا على العرش وعلى الارض وعلى السماء وعلى الحشوش والافراد لانه قادر على الاشياء مستول عليها واذا كان قادرا على الاشياء كلها لم يجز عند احد من المسلمين ان يقول ان الله عز وجل مستول على الحشوش والاخلية لم يجز ان يكون الاستواء على العرش الاستيلاء الذي هو عام في الاشياء كلها وجب ان يكون معناه استواء يختص العرش دون الاشياء كلها وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية ان الله عز وجل في كل مكان فلو لمهم انه في بطن مريم وفي الحشوش والاخلية وهذا خلاف الدين تعالى الله عن قولهم (جواب) ويقال لهم اذ لم يكن مستويا على العرش بمعنى يختص العرش دون غيره كما قال ذلك اهل العلم وثقله الاثار وحملته الاخبار وكان الله عز وجل في كل مكان فهو تحت الارض التي السماء فوقها واذا كان تحت الارض والارض فوقه والسماء فوق الارض وفي هذا ما يلزمكم ان تقولوا ان الله تحت التحت والاشياء فوقه وانه فوق الفوق والاشياء تحته وفي هذا ما يجب انه تحت ما هو فوقه وفوق ما هو تحته وهذا المحال المتناقض تعالى الله عن افتراءكم عليه علوا كبيرا (دليل آخر) وما هو كذا ان الله عز وجل مستول على عرشه دون الاشياء كلها ما نقله اهل الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم روى عفان عن حماد بن سلمة قال ثنا عمرو بن دينار عن نافع بن جبير عن ابيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ينزل الله عز وجل كل ليلة الى السماء الدنيا فيقول هل من سائل فاعطيه هل من مستغفر فاغفر له حتى يطلع الفجر وروى عبد الله بن بكر قال ثنا هشام بن ابي عبد الله

(دليل آخر)

(دليل آخر)

عن يحيى بن ابي كثير عن ابي جعفر انه سمع ابا جعفر انه سمع ابا هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ انقضى ثلث الليل ينزل الله تبارك وتعالى فيقول من ذا الذي يدعوني فاستجب له من ذا الذي يستكشف الضمير فاكشفه عنه من ذا الذي يسترزقني فارزقه حتى يتقبر الفجر وروى عبد الله بن بكر السهمي قال ثنا هشام بن ابي عبد الله عن يحيى بن ابي كثير عن هلال ابن ابي ميمونة قال ثنا عطاء بن يسار ان رفاعة الجهني حدثه قال قفنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اذا كنا بالكدي او قال بقدي فحمد الله واشتغل عليه ثم قال اذ مضى ثلث الليل او قال ثلث الليل انزل الله عز وجل الى السماء فيقول من ذا الذي يدعوني استجب له من ذا الذي يستغفرني اغفر له من ذا الذي يسألني اعطه حتى يتقبر الفجر (دليل آخر) وقال الله عز وجل يخافون ربهم من فوقهم وقال تعرج الملائكة والروح اليه وقال ثم استوى الى السماء وهي دخان وقال ثم استوى على العرش فاستل به خيرا وقال ثم استوى على العرش ملك من دونه من ولي ولا شفيع فكل ذلك يدل على انه تعالى في السماء مستول على مرشده والسماء باجماع الناس ليست الارض قد دل على ان الله تعالى منفرد بوحده اية مستول على عرشه (دليل آخر) وقال جل وعز وجاء ربك والملك صفا صفا وقال هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام وقال ثم نادى فكان قاب قوسين او ادنى فلوحي الى عبده ما اوحى ما كذب القواد ما راى افتارونه على ما يرى الى قوله لقد راى من آيات ربه الكبرى وقال عز وجل لعيسى ابن

(دليل آخر)

(دليل آخر)

مرسم عليه السلام اني متوفيك ورافعك الي* وقال وما قلوه يقيناً بل
رفعه الله اليه* واجمعت الامة على ان الله عز وجل رفع عيسى الى السماء
ومن دعاء اهل الاسلام جميعاً اذ هم رغبوا الى الله عز وجل في الامر
النازل بهم يقولون جميعاً يا ساكن العرش ومن خلقهم جميعاً لا والذي
احتجب بسبع سموات (دليل آخر) وقال الله عز وجل وما كان لبشر ان
يكلمه الله الا وحياء او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه
ما يشاء. وقد خصت الآية البشر دون غيرهم ممن ليس من جنس البشر ولو
كانت الآية عامة للبشر وغيرهم كان ابعد من الشبهة وادخال الشك على
من يسمع الآية ان يقول ما كان لاحد ان يكلمه الله الا وحياء او من وراء
حجاب او يرسل رسولا فيرفع الشك والخيرة من ان يقول ما كان
لجنس من الاجناس ان اكلمه الا وحياء او من وراء حجاب او ارسل رسولا
ونزل اجناسا لم يعهم بالآية فدل ما ذكرنا على انه خص البشر دون غيرهم*
(دليل آخر) وان عز وجل ثم ردوا الى الله مولاهم الحق* وقول ولو ترى
اذ وقفوا على ربهم* وقال ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم* وقال
عز وجل وعرضوا على ربك صفاء كل ذلك يدل على انه ليس في خلقه
ولا خلقه فيه وانه مستوعب على عرشه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً
فلم يشتوا لهم في وصفهم حقيقة ولا اوجبوا لهم الذين يشتون له بذكرهم اياه
وحدانية اذ كل كلامهم يؤل الى التعطيل وجميع اوصافهم تدل على النقي
تريدون بذلك زعموا التنزيه ونفى التشبيه فتعوذ بالله من تنزيهه يوجب

دليل آخر

دليل آخر

النبي

النبي او التعطيل* (دليل آخر) قال الله عز وجل نور السموات
والارض* فسمى نفسه نورا والنور عند الامة لا يخلو من ان يكون احد معينين
اما ان يكون نورا يسمع او نوراً يرى فمن زعم ان الله يسمع ولا يرى فقد
اخطأ في نفيه رؤية ربه وتكذيبه بكتابه وقول نبيه صلى الله عليه وسلم
وروت العلماء عن عبد الله بن عباس انه قال تفكروا في خالق الله عز وجل
ولا تفكروا في الله عز وجل فان بين كرسيه الى السماء الف عام والله
عز وجل فوق ذلك (دليل آخر) وروت العلماء عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال ان العبد لا تزول قدمه من بين يدي اذ عز وجل حتى
يسأله عن عمله وروت العلماء ان رجلاً اتى النبي صلى الله عليه وسلم بامة
سوء فقال يا رسول الله اني اريد ان اعتقها في كفارة فهل يجوز عتقها
فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم اين الله قالت في السماء قال فمن اذ قالت
انت رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم اعتقها فانها مؤمنة* وهذا
يدل على ان الله عز وجل على عرشه فوق السماء*

باب الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين*

قال الله تبارك وتعالى كل شيء هالك الا وجهه* وقال عز وجل وبقي وجه
ربك ذو الجلال والاكرام* فاخبر ان له وجهاً لا يفنى ولا يلحقه الهلاك
وقال عز وجل تجري باعيننا* وقال واصنع الفلك باعيننا وحينئذ ننجي
عز وجل ان له وجهاً وعيناً لا يكيف ولا يحد وقال عز وجل ذو صبر للحكم
ربك فانك باعيننا وقال ولنصنع على عيني* وقال وكان الله عز وجل سميعاً

(دليل آخر)

(دليل آخر)

باب الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين*

بصيرا وقال لموسى وهادون انى معكما اسمع وارى فاخبر عن سمعه وبصره
ورويته ونفت الجهمية ان يكون لله وجه كما قالوا ابطالوا ان يكون له سمع
وبصر وعين ووافقوا النصارى لان النصارى لم تثبت الله سميعا بصيرا الا
على معنى انه عالم وكذلك قالت الجهمية فى الحقيقة قول الجهمية انهم قالوا
نقول ان الله عالم ولا نقول سميع بصير على غير معنى عالم وكذلك قول النصارى
وقالت الجهمية ان الله لا علم له ولا قدرة ولا سمع له ولا بصر وانما قصدوا
الى تعطيل التوحيد والتكذيب باسماء الله عز وجل فاعطوا ذلك لفظا
ولم يحصلوا قولا فى المعنى ولولا انهم خافوا السيف لانصحو بان الله غير سميع
ولا بصير ولا عالم ولكن خوف السيف منهم من اظهار زندقتهم وزعم
شيخ منهم مقدم فيهم ان علم الله هو الله وان الله عز وجل علم فتنى العلم
من حيث اوهى انه اثبت حتى الزم ان يقول يا علم اغفر لي اذ كان علم الله
عنده هو الله وكان الله على قياسه علما وقد رة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
قال ابو الحسن علي بن اسمعيل الاشرى بالله نستشهدى وايه نستكفى
ولا حول ولا قوة الا بالله هو الله المستعان اما بعد فمن سألنا فقال اتقولون ان الله
سبحانه وجهه قيل له نقول ذلك خلافا لما قاله المبشرون وقد دل على ذلك
قوله عز وجل ويثى وجه ربك ذو الجلال والاكرام (سوال) فان سألنا
اتقولون ان الله يدب قيل نقول ذلك وقد دل عليه قوله عز وجل يدب
فوق ايديهم وقوله عز وجل لما خلقت بيدي وروى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال ان الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته فثبتت اليد

وقوله عز وجل لما خلقت بيدي وقد جاء فى الخبر المأثور عن النبي
صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم بيده وخلق الجنة عدن بيده وكتب
التوراة بيده وغرس شجرة طوبى بيده وقال عز وجل بل يداه
مبسوطتان وجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كلنا يد به يمين وقال
عز وجل لاخذ نامة باليمين وليس يجوز فى لسان العرب ولا فى عادة اهل
الخطاب ان يقول القائل عملت كذا بيدي ويعنى به النعمة واذا كان الله
عز وجل انما خاطب العرب باغتها وايجرى مفهومها فى كلامها ومعقولا
فى خطابها وكان لا يجوز فى لسان اهل البيان ان يقول القائل فعلت بيدي
ويمنى النعمة بطل ان يكون معنى قوله عز وجل بيدي النعمة وذلك انه
لا يجوز ان يقول القائل لى عليه يد يعنى لى عليه نعمة ومن دافعتنا عن استعمال
اللغة ولم يرجع الى اهل اللسان فيها فمع ان يكون اليد بمعنى النعمة اذ كان لا يمكنه
ان يتعلق فى ان اليد النعمة الا من جهة اللغة فاذا دفع اللغة لزمه ان لا يفسر القرآن
من جهتها وان لا يثبت اليد نعمة من قبلها لانه ان رجع فى تفسير قول الله عز وجل
بيدي نعمتى الى الاجماع فليس المسلمون على ما ادعى متفقين وان رجع الى
اللغة فليس فى اللغة ان يقول القائل بيدي يعنى نعمتى وان لجأ الى وجه
ثالث سألناه عنه وان يجد اليه سبيلا (سوال) ويقال لاهل البدع لمزعم
ان معنى قوله بيدي حتى ازعمتم ذلك اجماعا واغة فلا يجدون ذلك فى الاجماع
ولا فى اللغة وان قالوا قلنا ذلك من القياس قيل لهم ومن اين وجدتم فى
القياس ان قول الله بيدي ولا يكون معناه الانعمتى ومن اين يمكن ان يعلم

بالعقل ان يفسر كذا او كذا مع اننا رأينا الله عز وجل قد قال في كتابه الناطق
على لسان نبيه الصادق و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه و قال لسان
الذي ياخذون اليه اعجبي وهذا لسان عربي مبين و قال وجعلناه قرآنا
عربيا و قال افلا يندبرون القرآن و لو كان القرآن بلسان غير العرب
لما امكن ان تتدبره ولا ان تعرف معانيه اذا سمعناه فلما كان من لا يحسن لسان
العرب لا يحسنه و انما يعرفه العرب اذا سمعوه علم انهم انما علموه لانه بلسانهم
نزل وليس في لسانهم ما دعوه (سوال) وقد اعتل معتل بقول الله عز وجل
والسما بنيناها بايد قالوا الا يد القوة ان يكون معنى قوله يدي بقدر رقي
وقيل لم هذا التاويل فاسد من وجوه آخرها ان الا يد ليس يجمع لليد
لان جمع يد التي هي نعمة ايا دي و انما قال لما خلقت يدي فبطل بذلك
ان يكون معنى قوله يدي معنى قوله بنيناها بايد و ايضا فلو كان اراد القوة لكان
معنى ذلك بقدر رقي وهذا ناقض لقول مخالفنا و كاسر لمذاهبيهم لانهم لا يشتون
قدرة واحدة فكيف يشتون قدرتين و ايضا فلو كان الله عز وجل عني بقوله
لما خلقت يدي القدرة لم يكن لآدم عليه السلام على ابلis في ذلك مزية
والله عز وجل اراد ان يرى فضل آدم عليه السلام اذ خلقه يده دونه و لو كان
خالقا لا بليس يديه كما خلق آدم عليه السلام يديه لم يكن لتفضيله عليه بذلك
وجه و كان ابلis يقول محتجاعا على ربه فقد خلقتني يديك كما خلقت آدم
بها فلما اراد الله عز وجل تفضيله عليه بذلك وقال له مؤبغا على استكباره
على آدم ان يسجد له ما منعك ان تسجد لما خلقت يدي استكبرت * دل على

انه ليس معنى الآية القدرة اذا كان الله عز وجل خلق الاشياء جميعا بقدرته
و انما اراد اثبات يدين و لم يشارك ابلis آدم عليه السلام في ان خلق بهما
وليس يخلو قوله عز وجل لما خلقت يدي ان يكون معنى ذلك اثبات
يدين نعمتين او يكون معنى ذلك اثبات يدين جار حنين او يكون
معنى ذلك اثبات يدين قدرتين او يكون معناه اثبات يدين ليستا
نعمتين ولا جار حنين ولا قدرتين لا يوصفان الا كما وصف الله عز وجل
فلا يجوز ان يكون معنى ذلك نعمتين لانه لا يجوز عند اهل اللسان ان يقول
القائل عملت يدي و هو يعني نعمتي ولا يجوز عندنا ولا عند خصومنا ان
نعني جار حنين ولا يجوز عند خصومنا ان نعني قدرتين و اذا فسدت
الاقسام الثلاثة صح القسم الرابع و هو ان معنى قوله يدي اثبات يدين
ليستا جار حنين ولا قدرتين ولا نعمتين لا يوصفان الا بان يقال انها يدان
ليستا كالايدي خارجتان عن سائر الوجوه الثلاثة التي سلفت * (سوال)
و ايضا فلو كان معنى قوله عز وجل يدي نعمتي لكان لا فضيلة لآدم عليه
السلام على ابلis في ذلك على مذاهب مخالفنا لان الله عز وجل قد ابتدى
ابلis على قولهم كما ابتدى بذلك آدم عليه السلام وليس يخلو نعمتان ان
يكون عني بهما بدن آدم عليه السلام او يكونا عرضين خلقا في بدن آدم فلو كان
عني بدن آدم فالابدان عند مخالفنا من المعتزلة جنس واحد و اذا كانت الابدان
عندهم جنسا واحدا فقد حصل في جسد ابلis على مذاهبيهم من النعمة
ما حصل في جسد آدم عليه السلام و كذلك ان عني عرضين فليس من

عرض فعله في بدن آدم من لون او حياة او قوة او غير ذلك الا وقد فعل من جنسه عندهم في بدن ابليس وهذا يوجب انه لا فضيلة لآدم عليه السلام على ابليس في ذلك والله عزيز وانما احتج على ابليس بذلك ليريه ان لآدم عليه السلام في ذلك القضية قدر ما قلناه على ان الله عز وجل لما قال لما خلقت يدي لم يعن نعمتي (جواب) ويقال لهم لم انكرتم ان يكون الله عز وجل عنى بقوله يدي يد بين ليستا نعمتين فان قالوا لان اليد اذا لم تكن نعمة لم تكن الاجارحة قيل لهم ولم قضيت ان اليد اذا لم تكن نعمة لم تكن الاجارحة فان رجعونا الى شاهد ناو الى ما نجد فيما بيننا من الخلق فقالوا اليد اذا لم تكن نعمة في الشاهد لم تكن الاجارحة قيل لهم ان عملتم على الشاهد وقضيت به على الله عز وجل فكذلك لم نجد حيا من الخلق الا جسا لحاود ما فاقضوا بذلك على الله عز وجل والافانتم لقولكم متاولين ولا اعتلا لكم ناقضين وان اثبتتم حيا لا كالا حيا منافا انكرتم ان تكون اليدان اللتان اخبر الله عز وجل عنهما يد بين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا كالايدي وكذلك يقال لهم لم تجدوا مدبرا حكيما الا انسانا ثم اثبتتم ان للدنيا مدبرا حكيما ليس كالانسان وخالفتم الشاهد ونقضتم اعتلائكم فلا تمنعوا من اثبات يد بين ليستا نعمتين ولا جارحتين من اجل ان ذلك خلاف الشاهد (سوال) فان قالوا اذا اثبتتم الله يد بين لقوله لما خلقت يدي فلم لا اثبتتم له ايدي لقوله مما عملت ايدينا قيل لهم قد اجمعوا على بطلان قول من اثبت لله ايدي فلما اجمعوا على بطلان قول من قال ذلك وجب

(٥٢)

(٥٢)

ان يكون الله عز وجل ذكر ايدي ورجع الى اثبات يد بين لان الله ليل قد دل على صحته للاجماع واذا كان الاجماع صحيحا وجب ان يرجع من قوله ايدي الى يد بين لان القرآن على ظاهره ولا يزول عن ظاهره الا بحجة فوجدنا حجة ازلنا بها ذكر الايدي عن الظاهر الى ظاهره وجب ان يكون الظاهر الاخر على حقيقة لا يزول عنها الا بحجة (سوال) فان قال قائل اذا ذكر الله الايدي وارااد يد بين فما انكرتم ان يذكر الايدي ويريد بها واحدة قيل له ذكر الله عز وجل ايدي وارااد يد بين لانهم اجمعوا على بطلان قول من قال ايدي كثيرة وقول من قال يدا واحدة فقلنا يد ان لان القرآن على ظاهره الا ان تقوم حجة بان يكون على خلاف الظاهر (سوال) فان قال قائل ما انكرتم ان يكون قوله مما عملت ايدينا وقوله لما خلقت يدي على المجاز قيل له حكم كلام الله عز وجل ان يكون على ظاهره وحقيقته ولا يخرج الشئ عن ظاهره الى المجاز لا لحجة الا ترون انه اذا كان ظاهر الكلام العموم فاذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص فليس هو على حقيقة الظاهر وليس يجوز ان يعدل بظاهره العموم عن العموم بغير حجة كذلك قول الله عز وجل لما خلقت يدي على ظاهره وحقيقته من اثبات اليد بين ولا يجوز ان يعدل به عن ظاهر اليد بين الى ما ادعاه خصومنا الاجمعة ولو جاز ذلك لجاز لدع ان يدعى ان مظاهره العموم فهو على الخصوص ومظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة واذا لم يميز هذا لمدعيه بغير برهان لم يجز لكم ما ادعيتوه انه مجاز بغير حجة بل واجب ان يكون قوله

(٥٣)

(٥٣)

لما خلقت يدي اثبات يد بين الله تعالى في الحقيقة غير نعمتين اذا كانت
النعمتان لا يجوز عند اهل اللسان ان يقول قائلهم فعلت يدي
وهو يعني النعمتين *

باب الرد على الجهمية في تفهيم علم الله تعالى وقد رتته وجميع صفاته
قال الله عز وجل انزل به علمه * وقالوا ما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه وذكر
العلم في خمس مواضع من كتابه وقال فان لم يستحيوا لکم فاعلموا انما انزل
بعلم الله وقال ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وذكر القوة فقال اولم يروا
ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة وقال ذو القوة المتين وقال والسماء
بينناها بايد * وزعمت الجهمية ان الله عز وجل لا علم له ولا قدرة ولا حياة
ولا سمع ولا بصر له وارادوا ان ينفوا ان الله علم قادر وحي سميع بصير
فمنعهم خوف السيف من اظهارهم في ذلك فاثبتوا بمعناه لانهم اذا قالوا
لا علم لله ولا قدرة له فقد قالوا انه ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك
عليهم وهذا انما اخذوه عن اهل الزندقة والتعطيل لان الزنادقة
قال كثير منهم ان الله ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع
ولا بصير فلم يقدروا المعتزلة ان تفصح بذلك فانت بمعناه وقالت ان الله عالم
قادر وحي سميع بصير من طريق التسمية من غير ان يثبتوا له حقيقة العلم
والقدرة والسمع والبصر (سوال) وقد قال رئيس من رؤسائهم وهو
ابو الهذيل العلاف ان علم الله هو الله فجعل الله عز وجل علما والزم فقيل له اذا قلت
ان علم الله هو الله فقل يا علم الله اغفر لي وارحمني فاني ذلك فلزمه المناقضة

باب الرد على الجهمية في تفهيم علم الله تعالى وقد رتته وجميع صفاته

(١٢)

واعلموا ان الله ان من قال عالم ولا علم كان مناقضا كما ان من قال علم ولا عالم
كان مناقضا وكذلك القول في القدرة والقادر والحياة والحي
والسمع والبصر والسميع والبصير (جواب) ويقال لهم خبروا ناعن من زعم
ان الله متكلم قائل لم يزل امرانا هيا لا قول له ولا كلام ولا امر له
ولانهي اليس هو مناقض خارج عن جملة المسلمين فلا بد من نعم يقال لهم
فكذلك من قال ان الله عالم ولا علم له كان مناقضا خارجا عن جملة المسلمين
وقد اجمع المسلمون قبل حدوث الجهمية والمعتزلة والحرورية على ان الله
عالم يزل وقد قالوا علم الله لم يزل وعلم الله سابق في الاشياء ولا يمنعون
ان يقولوا في كل حادثة تحدث ونازلة تنزل كل هذا سابق في علم الله
فمن جحد ان الله علما خالف المسلمين وخرج به عن اتفاقهم * (جواب)
ويقال لهم اذا كان الله مريدا اقله ارادة فان قالوا لا قيل لهم فاذا اثبتتم
مريدا لا ارادة له فاثبتوا قائل لا قول له وان اثبتوا الارادة قبل لهم فاذا
كان المرید لا يكون مریدا الا با ارادة فما انكرتم ان لا يكون العالم عالما
الا بعلم وان يكون الله علم كما اثبتتم له ارادة (مسئلة) وقد فرقوا بين
العلم والكلام فقالوا ان الله عز وجل علم موسى وفرعون وكلم موسى ولم يكلم
فرعون فكذلك يقال علم موسى الحكمة وفصل الخطاب وآتاه
النبوة ولم يعلم ذلك فرعون فان كان الله كلاما لانه كلم موسى ولم يكلم فرعون
فكذلك لك الله علم لانه علم موسى ولم يعلم فرعون ثم يقال لهم اذا اوجب ان الله كلاما
به كلم موسى دون فرعون اذ كلم موسى دونه فما انكرتم اذا علمها جميعا ان

(١٢)

(١٢)

يكون له علم به علمها جميعا ثم يقال قد علم الله الأشياء بان قال لها كوني وقد
اثبتتم قولوا فكذلك وان علم الأشياء كلها فله علمه (جواب) ثم يقال لهم اذا اوجبت
ان الله كلاما وليس له علم لان الكلام اخص من العلم والعلم اعم منه فقولوا
ان الله قدرة لان العلم اعم عندكم من القدرة لان من مذهب القدرية
انهم لا يقولون ان الله يقدر ان يخلق الكفر فقد اثبتوا القدرة اخص من العلم
فينبغي لهم ان يقولوا على اعتلا لهم ان الله قدرة (جواب) ثم يقال لهم اليس الله
عالم الوصف له بانه عالم اعم من الوصف له بانه متكلم متكلم ثم لم يجب
لان الكلام اخص من ان يكون الله متكلما غير عالم فلم لا قلتم ان الكلام
وان كان اخص من العلم ان ذلك لا ينفى ان يكون له علم كما لم ينفى
بخصوص الكلام ان يكون الله عالما (جواب) ويقال لهم من اين علمتم ان
الله عالم فان قالوا بقوله عز وجل انه بكل شيء عليم قيل لهم ولذلك فقولوا ان
الله علما بقوله انزله بعلمه وبقوله ما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه وكذلك قوله
ان له قوة لقوله او لم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة وان قالوا
قلنا ان الله علم لانه صنع العالم على ما فيه من آثار الحكمة واتساق التدبير قيل
لهم فلم لا قلتم ان الله علم بما ظهر في العالم من حكمه واثار تدبيره لان الصانع
الحكمية لا تظهر الا من ذي علم كما لا تظهر الا من عالم وكذلك لا تظهر الا من
ذي قوة كما لا تظهر الا من قادر (جواب) ويقال لهم اذا اقيمت علم الله فهلا نفيتم
اسماءه فان قالوا كيف نفي اسماءه وقد ذكرها في كتابه قيل لهم فلا تنفوا العلم
والقوة لانه تبارك وتعالى ذكر ذلك في كتابه (جواب آخر) ويقال لهم

(١٠)

(١١)

(١٢)

(جواب آخر)

* قد علم الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وسلم الشر اربع والا حكام والحلال
والحرام ولا يجوز ان يعلمه مالا يعلمه فكذلك لا يجوز ان يعلم الله نبيه
مالا يعلم الله به تعالى الله عن قول الجهمية علوا كبيرا (جواب) ويقال لهم اليس
اذ لعن الله الكافرين فلعله لم معنى ولعن النبي عليه السلام لم معنى فمن
قولهم نعم فيقال لهم فما انكرتم من ان الله اذا علم نبيه عليه السلام شيئا فكان
لنبي عليه السلام علم الله سبحانه علم واذ اكنامتي اثبتناه غضبانا على الكافرين
فلا بد من اثبات غضب وكذلك اذا اثبتناه راضيا عن المؤمنين فلا بد من
اثبات رضى وكذلك اذا اثبتناه حيا سمعا بصيرا فلا بد من اثبات حياة وسمع
وبصر * (جواب) ويقال لهم وجدنا اسم عالم اشتق من علم واسم قادر اشتق من
قدرة وكذلك اسم حي اشتق من حياة واسم سميع اشتق من سمع واسم
بصير اشتق من بصر ولا تخلوا اسماء الله عز وجل من ان تكون مشتقة او لا فادة
معناه او على طريق التلقين فلا يجوز ان يسمى الله عز وجل على طريق
التلقين باسم ليس فيه فادة معناه وليس مشتقا من صفة فاذا قلنا ان الله
عز وجل عالم قادر فليس ذلك تلقيا كقولنا زيد وعمر وعلى هذا
اجماع المسلمين واذ لم يكن ذلك تلقيا وكان مشتقا من علم فقد وجب
اثبات العلم وان كان ذلك لا فادة معناه فلا يختلف ما هو لا فادة
معناه ووجب اذا كان معنى العالم من ان له علما ان يكون كل عالم
فهو ذو علم كما اذا كانت قولي موجود مفيد اثبات كان الباري
تعالى واجبا اثباته لانه سبحانه وتعالى موجود (جواب) ويقال للمعتزلة والجهمية

٤

والحرورية انقولون ان الله علما بالاشياء سابقا فيها ووضع كل حامل وحمل كل
اشي وبانزال كل لما نزل فان قالوا نعم اثبتوا العلم ووافقوا وان قالوا لا قبل لهم
جحد منكم لقول الله عز وجل انزل به علمه وقوله وما تحمل من اشي ولا تضع الا بعلمه
ولقوله فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله واذا كان قول الله عز وجل بكل
شي علم وما تسقط من ورقة الا يعلمها اوجب انه علم يعلم الاشياء كذلك
فما انكرتم ان يكون هذه الآيات توجب ان الله علما بالاشياء سبحانه وبمحمد
(جواب) ويقال لهم عز وجل علم بالفرقة بين اوليائه واعدائه وهل هو
مريد لك وهل له ارادة للايمان اذا اراد الايمان فان قالوا نعم وافقوا
وان قالوا اذا اراد الايمان فله ارادة قيل لهم وكذلك اذا افرق بين اوليائه
واعدائه فلا بد من ان يكون له علم بذلك وكيف يجوز ان يكون للخلق
علم بذلك وليس للخلق عز وجل علم بذلك هذا يوجب ان للخلق مزية
في العلم وفضيلة على الخلق تعالى عن ذلك علوا كبيرا ويقال لهم اذا كان
من له علم من الخلق اولى بالمنزلة الرفيعة ممن لا علم له فاذا زعمتم ان الله
عز وجل لا علم له لزمكم ان الخلق اعلى مرتبة من الخلق تعالى الله عن ذلك
تلوا كبيرا (جواب) ويقال لهم اذا كان من لا علم له من الخلق ياحقه الجهل
والنقصان فما انكرتم من انه لا بد من اثبات علم الله والا الحقت به نقصان جل
وعز عن قولكم وعلاه الاترون ان من لا يعلم من الخلق يلحقه الجهل والنقصان
ومن قال ذلك في الله عز وجل وصف الله سبحانه بما لا يليق به فكذلك اذا
كان من قيل له من الخلق لا علم له لحقه الجهل والنقصان فوجب ان لا يثني

ذلك عن الله عز وجل لانه لا ياحقه جهل ولا نقصان (جواب) ويقال لهم
هل يجوز ان تتسقى الصنائع الحكيمة من ليس بعالم فان قالوا ذلك محال
ولا يجوز في وجود الصنائع التي تجري على ترتيب ونظام الا من عالم قادر
ه قيل لهم * وكذلك لا يجوز وجود الصنائع الحكيمة التي تجري على ترتيب
ونظام الا من ذي علم وقدرة وحياة فان جاز ظهورها لمن ذي علم فما
انكرتم من جواز ظهورها لمن عالم قادر حي وكل مسألة سألناهم عنها في
العالم فهي داخلية عليهم في القدرة والحياة والسمع والبصر (مسئلة) وزعمت
المعتزلة ان قول الله عز وجل سميع بصير معناه علم * قيل لهم فاذا قال
عز وجل انني معكم اسمع واري * وقال قد سمع الله قول اني تجادلونني في
زواجها فمعنى ذلك عندكم علم فان قالوا نعم قبل لهم فقد وجب عليكم ان
تقولوا معنى قوله اسمع واري اعلم واعلم اذا كان معنى ذلك العلم (مسئلة) ونقت
المعتزلة صفات رب العالمين وزعمت ان معنى سميع بصير را * بمعنى علم
كما زعمت النصارى ان السمع هو بصره وهو رويته وهو كلامه وهو علمه
وهو ابنه عز الله وجل وتعالى عن ذلك علوا كبيرا * فيقال للمعتزلة اذا
زعمتم ان معنى سميع وبصير معنى عالم فهلا زعمتم ان معنى قادر معنى عالم
فاذا زعمتم ان معنى سميع وبصير معنى قادر فهلا زعمتم ان معنى قادر معنى عالم واذا
زعمتم ان معنى حي معنى قادر فلام لازعتم ان معنى قادر معنى عالم * فان قالوا
هذا يوجب ان يكون كل معلوم مقدور قبل لهم ولو كان معنى سميع بصير
معنى عالم لكان كل معلوم مسموعا واذا لم يحز ذلك بطل قولكم *

(مسئلة)

(مسئلة)

باب الكلام في الارادة

الرد على المعتزلة في ذلك يقال لهم الستم تزعمون ان الله عز وجل لم يزل عالما فمن قولهم نعم قيل لهم فلم لا قلتم ان ما لم يزل عالما انه يكون في وقت من الاوقات فلم يزل مريدا ان يكون في ذلك الوقت وما لم يزل عالما انه لا يكون فلم يزل مريدا ان لا يكون وانه لم يزل مريدا ان يكون ما علم كما علم فان قالوا الا نقول ان الله لم يزل مريدا لان الله مريد بارادة مخلوقة يقال لهم ولم زعمتم ان الله عز وجل مريد بارادة مخلوقة وما الفصل بينكم وبين الجهة في اعمالهم ان الله عالم بعلم مخلوق واذا لم يجوز ان يكون علم الله مخلوقا فما انكرتم ان لا تكون ارادته مخلوقة فان قالوا لا يجوز ان يكون علم الله محدثا لان ذلك يقتضي ان يكون حدث بعلم آخر كذلك لا الى غاية قيل لهم ما انكرتم ان لا تكون ارادة الله محدثة مخلوقة لان ذلك يقتضي ان تكون حدثت عن ارادة اخرى ثم كذلك لا الى غاية وان قالوا لا يجوز ان يكون علم الله محدثا لان ذلك يوجب انه مريد بارادة احد ثنائي غيره وذلك لا يجوز (١) فان قالوا لا يجوز ان يكون علم الله محدثا لان من لم يكن عالما علم لحقه نقصان قيل لهم ولا يجوز ان يكون ارادة الله محدثة مخلوقة لان من لم يكن مريدا حتى اراد لحقه نقصان وكما لا يجوز ان تكون ارادته تعالى محدثة مخلوقة كذلك لا يجوز ان يكون كلامه محدثا مخلوقا (جواب آخر) ويقال لهم اذ اعظم انه قد كان في سلطان الله عز وجل الكفر والعصيان وهو لا يريد و اراد ان يؤمن الخلق اجمعون فلم يؤمنوا فقد وجب على قولكم ان اكثر

باب الكلام في الارادة

(جواب آخر)

ما شاء الله ان يكون لم يكن واكثر ما شاء الله ان لا يكون كان لان الكفر الذي كان وهو لا يشاء الله عندكم اكثر من الايمان الذي كان وهو يشاء واكثر ما شاء الله ان يكون لم يكن وهذا جحد لما ان جمع عليه المسلمون من ان ما شاء الله ان يكون كان وما لا يشاء لا يكون (جواب آخر) ويقال لهم من قولكم ان كثير ما شاء الله ان يكون ابليس كان لان الكفر اكثر من الايمان واكثر ما كان هو شاء فقد جعلتم مشية ابليس اقتد من مشية رب العالمين جل ثناؤه وتقدست اسماؤه لان اكثر ما شاء الله كان واكثر ما كان قد شاء وفي هذا ايجاب انكم قد جعلتم لا بليس مرتبة في المشية ليست لرب العالمين تعالى الله عز وجل عن قول الظالمين علوا كبيرا (جواب آخر) ويقال لهم ايما اولى بصفة الاقتدار من اذا شاء ان يكون الشيء كانت لامحالة واذا لم يرد لم يكن او من يرد ان يكون فلا يكون ويكون ما لا يريد فان قالوا من لا يكون اكثر ما يريد اولى بصفة الاقتدار كابروا وقيل لهم ان جاز لكم ما قلتموه جاز لقائل ان يقول من يكون ما لا يعلمه اولى بالعلم من لا يكون الا ما يعلمه وان رجعوا عن هذا الكبرية وزعموا ان من اذا اراد امرا كان واذا لم يرد لم يكن اولى بصفة الاقتدار لزمهم على مذاهيبهم ان يكون ابليس لعنة الله عليه اولى بالاقتدار من الله عز وجل لان اكثر ما اراده واكثر ما كان قد اراده وقيل لهم اذا كان من اذا اراد امرا كان واذا لم يرد لم يكن اولى بصفة الاقتدار فبازمكم ان يكون الله عز وجل اذا اراد امرا

(٥)

(٥)

كان واذا لم يرد له لم يكن لانه اولى بصفة الاقتدار (جواب) ويقال لهم ايما اولى
بلا لاهية والسلطان من لا يكون الا ما يعلم ولا يغيب عن علمه شيء ولا يجوز
ذلك عليه او من يكون مالا يعلمه ويعزب عن علمه اكثر الاشياء فان قالوا
من لا يكون الا ما يعلمه ولا يعزب عن علمه شيء اولى بصفة الالاهية قبل لهم
فكذلك من لا يريد كون شيء الا ما كان ولا يكون الا ما يريد ولا يعزب
عن ارادته شيء اولى بصفة الالاهية كما قاتم ذلك في العلم واذا قلوا ذلك
تركوا قولهم ورجعوا عنه واثبتوا الله عز وجل مريدا لكل كائن ووجبوا
انه لا يريد ان يكون الا ما يكون (جواب) ويقال لهم اذا قلتم انه يكون
في سلطانه تعالى مالا يريد فقد كان اذا في سلطانه ما كرهه فلا بد من نعم
يقال لهم فاذا كان في سلطانه ما يكرهه فما انكرتم ان يكون في سلطانه ما يابي
كونه فان اجابوا الى ذلك قيل لهم فقد كانت المعاصي شاء الله ام ابى وهذه
صفة الضعف والفقر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (جواب) ويقال لهم اليس
مما فعل العباد ما يسخطه تعالى وما يغضب عليهم اذا فعلوه فقد اغضبوه واستخطوه
فلا بد من نعم يقال لهم فلو فعل العباد مالا يريد وما يكرهه لكانوا قد اكرهوه
وهذه صفة القهر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (جواب) ويقال لهم اليس قد
قال الله تعالى عز وجل لما يريد فلا بد من نعم يقال لهم فمن زعم ان الله
تعالى فعل مالا يريد و اراد ان يكون من فعله مالا يكون لزمه ان يكون
قد وقع ذلك وهو ساء غافل عنه او ان الضعف والتقصير عن بلوغ
مالا يريد له لحقه فلا بد من نعم فيقال لهم فكذلك من زعم انه يكون

في سلطان الله عز وجل مالا يريد من عبده لزمه احد امرين اما ان
يزعم ان ذلك كان عن سهو وغفلة او ان يزعم ان الضعف والتقصير عن
بلوغ ما يريد له لحقه (جواب آخر) ويقال لهم اليس من زعم ان الله عز وجل فعل مالا
يعلمه قد نسب الله سبحانه الى ما لا يليق به من الجهل فلا بد من نعم يقال لهم
فكذلك من زعم ان عبد الله فعل مالا يريد لزمه ان ينسب الله سبحانه
الى السهو والتقصير عن بلوغ ما يريد فاذا قالوا نعم قيل لهم وكذلك
يلزم من زعم ان العباد يفعلون الا يعلم الله نسب الله تعالى الى الجهل فلا بد من نعم يقال
لهم فكذلك اذا كان في كون فعله الله وهو لا يريد ايجاب سهو او ضعف
وتقصير عن بلوغ ما يريد فكذلك اذا كان من غيره مالا يريد وجب اثبات
سهو وغفلة او ضعف وتقصير عن بلوغ ما يريد لا فرق في ذلك بين ما كان منه وما كان
من غيره (جواب آخر) ويقال لهم اذا كان في سلطان الله مالا يريد وهو يعلمه ولا
يلحقه الضعف والتقصير عن بلوغ ما يريد فما انكرتم ان يكون في سلطانه مالا يعلمه
ولا يلحقه التقصير فان لم يجز هذا لم يجز ما قلتموه (مسئلة اخرى) ان قال قائل لم قلتم
ان الله مريد لكل كائن ان يكون ولكل مالا يكون ان لا يكون قيل له الدليل على
ذلك ان الحجة قد وضعت ان الله عز وجل خلق الكفر والمعاصي وسنين ذلك
بعد هذا الموضع من كتابنا واذا وجب ان الله سبحانه خالق لذلك فقد وجب
انه مريد له لانه لا يجوز ان يخلق مالا يريد (و جواب آخر) انه لا يجوز ان يكون
في سلطان الله عز وجل من اكتساب العباد مالا يريد كما لا يجوز ان يكون
من فعله المجمع على انه فعله مالا يريد لانه لو وقع من فعله مالا يعلمه لكان

في ذلك اثبات النقصان وكذلك القول لو وقع من عباده ما لا يعلم فكذلك لا يجوز ان يقع من عباده ما لا يريد لان ذلك يوجب ان يقع عن سهو وغفلة او عن ضعف وتقصير عن بلوغ ما يريد كما يجب ذلك لو وقع من فعله المجمع على انه فعله لا يريد و ايضا فلو كانت المعاصي وهو لا يشاء ان تكون لكان قد كره ان تكون واني ان تكون وهذا يوجب ان تكون المعاصي كائنة شاء الله ام ابي وهذا صفة الضعف تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد اوضحنا ان الله لم يزل يريد اعلی الحقيقة الذي علمه عليها فاذا كان الكفر مما يكون وقد علم ذلك فقد اراد ان يكون (جواب) ويقال لم اذا كان الله عز وجل علم ان الكفر يكون و اراد ان لا يكون ما علم على خلاف ما علم واذ لم يجز ذلك فقد اراد ان يكون ما علم كما علم (جواب) ويقال لم لم ايتهم ان يريد الله الكفر الذي علم انه يكون ان يكون قبيحا فاسدا متناقضا خلافا للايمان فان قالوا لان يريد السفه سفية قيل لم ولم قلتم ذلك اوليس قد اخبر الله تعالى عن ابن آدم انه قل لاخيه لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا باسسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين اني اريد ان تبوء باثمي وان تترك فتكون من اصحاب النار فاراد ان لا يقتل اخاه لئلا يعذب وان يقتله اخوه حتى يبوء باثم قتله له وسائر اثماته التي كانت عليه فيكون من اصحاب النار فاراد قتل اخيه الذي هو سفيه ولم يكن بذلك سفيا فلم يرعش ان الله سبحانه اذا اراد سفه العباد وجب ان ينسب ذلك اليه (جواب) ويقال لم قد قال يوسف عليه السلام رب السجن احب الي مما يدعونني اليه * وكان سبحانه اياه معصية

(مسألة)

(مسألة)

(مسألة)

فاراد المعصية التي هي محبتهم اياه دون فعل ما يدعونه اليه ولم يكن بذلك سفيا فاما انكرتم من ان لا يجب اذا اراد الباري سبحانه سفه العباد بان يكون قبيحا منهم خلافا للطاعة ان يكون سفيا (مسألة اخرى) ويقال لم اليس من يرى منا جرم المسلمين كان سفيا والله سبحانه يراهم ولا ينسب الى السفه فلا بد من نعم يقال لم نعم انكرتم ان من اراد السفه منا كان سفيا والله سبحانه يريد سفه السفهاء ولا ينسب اليه انه عز وجل سفية تعالى الله عن ذلك *

(مسألة اخرى)

(مسألة اخرى)

(مسألة)

(مسألة اخرى)

(مسألة اخرى) ويقال لم السفه منا انما كان سفيا لما اراد السفه لانه نهى عن ذلك ولانه تحت شريعة من هو فوقه ومن يحمله الحد ودور رسم له الرسوم فلما اتى ما نهى عنه كان سفيا ورب العالمين جل ثناؤه ونقدت اسماءه ليس تحت شريعة ولا فوقه من يحمله الحدود ويرسم له الرسوم ولا فوقه مبيع ولا حاطر ولا امر ولا زاجر فلم يجب اذا اراد ذلك ان يكون قبيحا ان ينسب الى السفه سبحانه وتعالى (مسألة) ويقال لم اليس من خلا بين عبيده وبين اماناته متايزين بعضهم يفيض وهو لا يعجز عن التفريق بينهم يكون سفيا ورب العالمين عز وجل قد خلا بين عبيده و اماناته يزني بعضهم ببعض وهو يقدر على التفريق بينهم وليس سفيا وكذلك من اراد السفه منا كان سفيا ورب العالمين جل وعز يريد السفه وليس سفيا (مسألة اخرى) ويقال لم من اراد طاعة الله منا كان مطيعا كما ان من اراد السفه كان سفيا ورب العالمين عز وجل يريد الطاعة وليس مطيعا فكذلك يريد السفه وليس سفيا (مسألة اخرى) ويقال لم قال الله عز وجل ولو شاء الله ما اقتتلوا فاخبر انه لو شاء

ان لا يقتلوا ما اقتتلوا قال ولكن الله يفعل ما يريد من القتال فاذا وقع القتال فقد شاء كما انه لما قال ولورد والعاد والما نهوا عنه فقد اوجب ان الرد لو كان الى الدنيا لعاد والى الكفر وانهم اذ لم يرد هم الى الدنيا لم يعودوا فكذلك لو شاء ان لا يقتلوا لما اقتتلوا واذا اقتتلوا فقد شاء ان يقتلوا (مسئلة اخرى) ويقال لهم قال الله عز وجل ولوشنا لا تينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لا ملان جهنم من الجنة والناس اجمعين واذا حق القول بذلك فما شاء ان يؤتى كل نفس هداها لانه انما لم يؤتها هداها لما حق القول بعذاب الكافرين واذا لم يرد ذلك فقد شاء ضلالتها فان قالوا معنى ذلك لو شنا لا جبرناهم على الهدى واضطروناهم اليه قيل لهم فاذا اجبرهم على الهدى واضطروهم اليه ليكونوا مهتدين فان قالوا نعم قيل لهم فاذا كان اذ افعل الهدى كانوا مهتدين فما انكرتم لو فعل كفر الكافرين لكانوا كافرين وهذا هم قولهم لانهم زعموا انه لا يفعل الكفر الا كافر ويقال لهم ايضا على ان وجه ثبوتهم الهدى لو اتاهم اياه وشاء ذلك لهم فان قالوا على الاجاء قيل لهم واذا الجأهم الى ذلك هل ينفعهم ما يفعلونه على طريق الاجاء فمن قولهم نعم قيل لهم فاذا اخبرانه لو شاء لاتاهم الهدى لولا ما حق منه من القول انه يملأ جهنم واذا كان لو الجأهم لم يكن نافعا لهم ولا مزيلا للعذاب عنهم كما لم ينفع فرعون قوله الذي قاله عند الفرق والاجاء فلا معنى لقولكم لانه لولا ما حق من القول لا وتيت كل نفس هداها وبيان الهدى على الوجه الذي قلتموه لا يزيل العذاب (مسئلة اخرى) ويقال لهم قال الله

(مسئلة اخرى)

(مسئلة اخرى)

عز وجل

عز وجل ولوسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض وقال ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقمان فضة تخبرانه لولا ان يكون الناس مجتمعين على الكفر (١) لم يسط لهم الرزق ولم يجعل للكافرين سقمان فضة فما انكرتم من انه لو لم يرد ان يكفر الكافرون ما خلقهم مع علمه بانه اذا خلقهم كانوا كافرين كما انه لو اراد ان يكون الناس على الكفر مجتمعين لم يجعل للكافرين سقمان فضة ومعارض عليها يظهرون لئلا يكون جميعا على الكفر متطابقين اذا كانوا في معلومه انه لو لم يفعل ذلك لكانوا جميعا على الكفر متطابقين

باب الكلام في تقدير اعمال العباد والاستطاعة والتعديلات والتجوز

يقال للقد رية هل يجوز ان يعلم الله عز وجل عباده شيئا لا يعلمه فان قالوا لا يعلم الله عباده شيئا الا وهو به عالم قيل لهم فكذلك لا يقدرهم على شيء الا وهو عليه قادر فلا بد من الاجابة الى ذلك يقال لهم فاذا اقرروا على الكفر فهو قادر ان يخلق الكفر لهم واذا اقدر على خلق الكفر لهم فلم اثبت ان يخلق كفرهم فاسد امتناقضا باطلا وقد قال تعالى فعال لما يريد واذا كان الكفر مما اراد فقد فعله وقد روى ويرد عليهم في اللطف يقال لهم اليس الله عز وجل قادر ان يفعل بخلق من بوسط الرزق ما لو فعله بهم لبغوا وان يفعل بهم ما لو فعله بالكفار اكفروا كما قال ولوسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض

(٢) هكذا في المنقول عنه والظاهر ان من هنالى آخر الباب تمص في العبارة

وتحريف في الالفاظ الموجود في قليم ١٢

باب الكلام في تقدير اعمال العباد والاستطاعة والتعديلات والتجوز

وكما قال ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن
ليوتهم سقما من فضة الاية فلا بد من نعم يقال لهم فما انكرتم من انه قادر ان
يفعل بهم لطفنا لو فعله بهم لا آمنوا اجمعون كما انه قادر ان يفعل بهم امرا لو
فعله بهم كفروا كلهم (مسئلة اخرى) ويقال لهم اليس قد قال الله عز وجل
ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا ولولا فضل الله
عليكم ورحمته مازكي منكم من احد ايد او قال فاطلع فرآه في سواء الجحيم
يعني في وسط الجحيم قال تالله ان كدت لتردين ولولا نعمة ربي لكنت
من المحضرين ما الفضل الذي فعله بالمومنين الذي لو لم يفعله لاتبعوا الشيطان
ولو لم يفعله مازكي منهم من احد ايد او ما النعمة التي لو لم يفعلها لكان من
المحضرين وهل ذلك شيء لم يفعله بالكافرين وخص به المؤمنين فان قالوا نعم
تركونهم واثبتوا الله عز وجل نعمنا وفضلا على المؤمنين ابتداء هم بجميعه
ولم ينعم بمثله على الكافرين وصاروا الى القول بالحق وان قالوا قد فعل الله
ذلك اجمع بالكافرين لما فعله بالمومنين فعل لهم فاذا كان الله عز وجل قد فعل
ذلك اجمع بالكافرين فلم يكونوا ازاكين وكانوا للشيطان متبعين وفي النار
محضرين وهل يجوز ان يقول المؤمن لو لا اني خلقت لكم الايدي
والارجل لكنتم للشيطان متبعين وهو قد خلق الايدي والارجل
للكافرين وكانوا للشيطان متبعين فان قالوا لا يجوز ذلك قيل لهم وكذلك
لا يجوز ما قلتموه وهذا يبين ان الله عز وجل اختص المؤمنين من النعم والتوفيق
والتسد يد بما لم يعط الكافرين وفضل عليهم المؤمنين

مسئلة في الاستطاعة

ويقال لهم اليس استطاعة الايمان نعمة من الله عز وجل وفضلا واحسانا
فاذا قالوا نعم قيل لهم فما انكرتم ان يكون توفيقا وتسديدا فلا بد من الاجابة
الى ذلك يقال لهم فاذا كان الكافرون قادرين على الايمان فما انكرتم ان
يكونوا موفقين للايمان ولو كانوا موفقين مسددين لكانوا ائمة وحين واذا
لم يجز ذلك لم يجز ان يكونوا على الايمان قادرين ووجب ان يكون الله
عز وجل اختص بالقدرة على الايمان المؤمنين (مسئلة اخرى) يقال لهم
ولو كانت القدرة على الكفر قدرة على الايمان فقد رغب اليه في القدرة
على الكفر فلما رأينا المؤمنين يرغبون الى الله عز وجل في قدرة الايمان
ويزهدون في قدرة الكفر علما ان الذي رغبوا فيه غير الذي زهدوا فيه
(مسئلة اخرى) ويقال لهم اخبرونا عن قوة الايمان اليست فضلا من الله
عز وجل فلا بد من نعم يقال لهم فالفضل اليس هو ما للفضل ان لا يتفضل
به وله ان يتفضل به فلا بد من الاجابة الى ذلك لان ذلك هو الفرق
بين الفضل وبين الاستحقاق ويقال لهم والفضل اذ امر بالايمان ان يرفع
الفضل ولا يتفضل به فيامرهم بالايمان وان لم يعطهم قدرة الايمان وحظه
وهذا هو قولنا ومذهبنا (جواب) ويقال لهم هل يقدر الله على توفيق يوفق به
الكافرين حتى يكونوا مؤمنين فان قالوا لا نطقوا بتعجيز الله عز وجل تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا وان قالوا نعم بقدر على ذلك ولو فعل بهم التوفيق لا آمنوا تركوا
قوله وقالوا بالحق (مسئلة) وان سألوا عن قول الله عز وجل وما الله يريد ظلما

مسئلة في الاستطاعة

مسئلة اخرى

مسئلة اخرى

ن

للعباد وعن قوله وما الله يريد ظلل العالمين قيل لهم معنى ذلك انه لا يريد ان يظلمهم لانه قال وما الله يريد ظلمهم ولم يقل لا يريد ظلم بعضهم لبعض فلم يرد ان يظلمهم وان كان اراد ظلم بعضهم لبعض فلم يرد ان يظلمهم وان كان اراد ان يظلموا (مسئلة) وان سألوا عن قول الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت قالوا والكفر متفاوت فكيف يكون من خلق الله والجواب عن ذلك انه عز وجل قال خلق سبع سموات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير فاما عنى حينئذ وما ترى في السموات من فطور لانه ذكر خلق السموات ولم يذكر الكفر و اذا كان هذا على ما قلنا بطل ما قالوه والحمد لله رب العالمين (جواب) ويقال لهم هل تعرفون الله عز وجل نعمة على ابي بكر الصديق رضى الله عنه خص بهادون ابي جهل ابتداء فان قالوا لا فاشق قولهم وان قالوا نعم تركوا امدا هبهم لانهم لا يقولون ان الله خص المؤمنين في الابتداء بما لم يخص به الكافرين (مسئلة) وان سألوا عن قول الله عز وجل ما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا فقالتوا هذه الآية تدل على ان الله عز وجل لم يخلق الباطل (والجواب) عن ذلك ان الله عز وجل اراد تكذيب المشركين الذين قالوا لا حشر ولا نشور ولا اعاد فقال تعالى ما خلقت ذلك وانا لا اائب من اطاعني ولا اعاقب من عصاني كما ظن الكافرون انه لا حشر ولا نشور ولا ثواب ولا عقاب الا تراهم قال ذلك عن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ويين ذلك بقوله ام نجعل الذين آمنوا

(مسئلة)

(جواب)

(مسئلة)

(والجواب)

و عملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المؤمنين كالقنارى اى لا نسوي بينهم في ان نفيهم اجمعين ولا نعبد هم فيكون سبيلهم سبيلا واحدا (مسئلة) وان سألوا عن قول الله عز وجل ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك (والجواب عن ذلك) ان الله عز وجل قال وان تصبهم حسنة يعني الخصب والخير يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يعني الجدوبة والقحط والمصائب قالوا هذه من عندك اى لشومك قال الله يا محمد قل كل من عند الله فالملوء لاه القوم لا يكادون يفتقرون حد يثاب في قولهم ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فحذف في قولهم لان ما تقدم من الكلام يدل عليه لان القران لا يتناقض ولا يجوز ان يقول في آية ان الكل من عند الله ثم يقول في الآية الاخرى التى تليها ان الكل ليس من عند الله على ان ما اصاب الناس هو غير ما اصابوه وهذا يبين بطلان تعلقهم بهذه الآية ويوجب عليهم الحجة (مسئلة) وان سألوا عن قول الله عز وجل ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فالجواب عن ذلك ان الله عز وجل اتماعنى المؤمنين دون الكافرين لانه اخبرنا انه ذرأ الجنة كثير امن خلقه فالذين خلقهم للجهنم واحصاهم وعدهم وكتبهم باسمائهم واسماء ابائهم وامهاتهم غير الذين خلقهم لعبادته

مسئلة في التكليف

ويقال لهم اليس قد كلف الله عز وجل الكافرين ان يستمعوا الحق ويقبلوه ويؤمنوا بالله فلا بد من نعم يقال لهم فقد قال الله عز وجل

مسئلة في التكليف

ما كانوا يستطيعون السمع وقالوا كانوا لا يستطيعون السمع وقد كلفهم استماع الحق (جواب) ويقال لهم اليس قد قال الله عز وجل يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون اليس قد أمرهم عز وجل بالسجود في الآخرة وجاء في الخبر ان المنافقين يجعل في أصلاهم كالصفايح فلا يستطيعون السجود وفي هذا تثبيت ما نقلوه من الله لا يجب لهم على الله عز وجل اذا أمرهم ان يقدرهم وهو بطلان قول القدرية.

مسئلة في ايلام الاطفال

ويقال لهم اليس قد ألم الله عز وجل الاطفال في الدنيا بالآلام وصلها اليهم كنعو الجذام الذي يقطع ايديهم وارجلهم وغير ذلك مما يؤلمهم به وكان ذلك سائغا جزا فاذا قالوا نعم قيل لهم فاذا كان هذا اعد لا فم انكرتم ان يؤلمهم في الآخرة ويكون ذلك منه عد لا فان قالوا آلمهم في الدنيا ليعتبر بهم الاباء قبل ان يفعل بهم ذلك في الدنيا ليعتبر بهم الاباء وكان ذلك منه عد لا فلم لا يؤلم اطفال الكافرين في الآخرة ليعتبر بذلك اباءهم ويكون ذلك منه عد لا وقد قيل في الخبر ان الاطفال تؤجج لهم لازيوم القيامة ثم يقال لهم اقتحمواها فمن اقتحمها دخل الجنة ومن لم يقتحمها دخل النار.

مسئلة * وقد قيل في الاطفال وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان بني اسمعيل ضعموا في النار (جواب) ويقال لهم اليس قد قال الله تعالى ثبت يد آبي لهب وئيب ما اغنى عنه ماله وما كسب سيصلى نار ذات لهب * وأمره مع ذلك بالآيمان فلو يجب عليه ان يعلم انه لا يؤمن وان الله صادق

(ن)

مسئلة في ايلام الاطفال

(ن)

في اخباره عنه انه لا يؤمن وأمره مع ذلك ان يؤمن ولا يجتمع الايمان والعلم بانه لا يكون * ولا يقدر القادر على ان يؤمن وان يعلم انه لا يؤمن واذا كان هذا هكذا فقد أمر الله سبحانه بالهيب بما لا يقدر عليه لانه أمره ان يؤمن وانه يعلم انه لا يؤمن (مسئلة) ويقال لهم اليس أمر الله عز وجل بالآيمان من علم انه لا يؤمن فمن قولهم نعم يقال لهم فانتم قادرون على الايمان ويتأتى لكم ذلك فان قالوا لا وافقوا وان قالوا نعم زعموا ان العباد يقدرون على الخروج من علم الله تعالى الله عز وجل عن ذلك غلوا كبيرا.

الرد على المعتزلة

قال ابو الحسن الاشعري ويقال لهم اليس المجوس اثبتوا ان الشيطان يقدر على الشر الذي لا يقدر الله عز وجل عليه فكانوا يقولون هذا كافرين فلا بد من نعم * يقال لهم فاذا زعمتم ان الكافرين يقدرون على الكفر والله عز وجل لا يقدر عليه فقد زدتم على المجوس في قولهم لانكم تقولون معهم ان الشيطان يقدر على الشر والله لا يقدر عليه وهذا مما بينه الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان القدرية مجوس هذه الامة وانما صاروا مجوس هذه الامة لانهم قالوا يقول المجوس (مسئلة) وزعمت القدرية انا نستحق اسم القدر لاننا نقول ان الله عز وجل قدر الشر والكفر فمن ثبت القدر كانت قدرنا دون من لم يشبهه (يقال) لهم القدرى هو من ثبت القدر لنفسه دون ربه عز وجل وانه يقدر افعاله دون خالقه وكذا لك هو في اللغة لان الصانع هو من زعمه ان يصوغ دون من يقول انه يصاغ له والتجار هو من يضيف التجارة

الرد على المعتزلة

الى نفسه دون من يزعم انه ينجره فلما كتمتم نزعتمون انكم تقدرون اعمالكم
وتفعلونها دون ربكم وجب ان تكونوا قد رية ولم تكن نحن قد رية لانا
لم نصف الاعمال الى اتقناده ونربنا عز وجل ولم نقل اننا قد رهاذونه وقلنا
انها قد رلنا (جواب) ويقال لهم اذا كان من اثبت التقدير لله عز وجل قد ريا
فليزكم اذا زعمتم ان الله عز وجل قد ر السموات والارض وقدر الطاعات
ان تكونوا قد رية فاذا لم يلزم هذا فقد بطل قولكم وانتقض كلامكم •

﴿ مسألة في الختم ﴾

يقال لهم اليس قد قال الله عز وجل ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى
ابصارهم غشاوة • وقال عز وجل من يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا • فخبرونا عن الذين
ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم انزعتمون انه هدام • وشرح للاسلام
صدورهم واصلهم فان قالوا نعم تناقض قولهم كيف القفل الذي قال الله
عز وجل ام على قلوب اقفلها • مع الشرح والضيق مع السعة والهدى
مع الضلال ان كان هذا اجازا ان يجتمع التوحيد والاحاد الذي هو ضد
التوحيد والكفر والايمان معا في قلب واحد وان لم يجز هذا لم يجز
ما قلتموه فان قالوا الختم والضيق والضلال لا يجوز ان يجتمع مع شرح الله
الصدر قيل لهم وكذلك الهدى لا يجتمع مع الضلال واذا كان هكذا فما
شرح الله صدور الكافرين للايمان بل ختم على قلوبهم واقفلها عن الحق
وشد عليها كماذا عاني الله موسى عليه السلام على قومه فقال ربنا اطمس على

مسألة في الختم

اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم • قال الله
عز وجل قد اجيببت دعوتكما وقال عز وجل يخبر عن الكافرين انهم قالوا
قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذا لنا وقروا من بيننا وبينك حجاب •
فاذا خلق الله الاكنة في قلوبهم والقفل والزيغ لان الله تعالى قال فلما زاغوا
ازاغ الله قلوبهم والختم والضيق الصد رثم امرهم بالايمان الذي علم انه
لا يكون فقد امرهم بالايقدر ون عليه واذا خلق الله في قلوبهم ما ذكرناه
من الضيق عن الايمان فهل الضيق عن الايمان الا الكفر الذي في قلوبهم
وهذا يبين ان الله خلق كفرهم ومعا صيهم (جواب) ويقال لهم قال الله
عز وجل لنبيه عليه السلام ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا
قليلا • وقال يخبر عن يوسف ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان
ربه • فخذ ثوفا عن ذلك الثبوت والبرهان هل فعله الله عز وجل بالكافرين
او ما هو مثله فان قالوا لا تركوا القول بالقدر وان قالوا نعم قيل لهم فاذا كان
لم يركن اليهم من اجل الثبوت فيجب لو كان فعل ذلك بالكافرين ان يشبوا
عن الكفر واذا لم يكونوا عن الكفر مفترقين فقد بطل ان يكون فعل بهم مثل
ما فعله بالنبي صلى الله عليه وسلم من الثبوت الذي لما فعله به لم يركن الى الكافرين •

﴿ مسألة في الاستثناء ﴾

يقال لهم خيرونا عن مطالبة رجل بحق فقال له والله لا عطيتك ذلك
عد ان شاء الله اليس الله شائيا ان يعطيه حقه فمن قولهم نعم يقال لهم افرايتم
ان جاء القدر فلم يعطه حقه اليس لا ينجث فلا بد من نعم يقال لهم فلو كان الله

مسألة في الاستثناء

شاه ان يعطيه حقه لحث اذا لم يعطه كما لو قال والله لا عطيتك حقتك اذا طلع الفجر غدا ثم طلع ولم يعطه يكون حاثا

مسئلة في الآجال

يقال لهم اليس قد قال الله عز وجل اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون • وقال ولئن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها • فلا بد من نعم يقال لهم خبرونا عن من قتله قاتل ظلما اترعمون انه قتل في اجله او باجله فان قالوا نعم وافقوا وقالوا بالحق وتركوا القدر وان قالوا لا قيل لهم فمتى اجل هذا المقتول فان قالوا الوقت الذي علم الله انه لو لم يقتل لتزوج امرأة علم انها امراته وان لم يبلغ الى ان يتزوجها واذا كان في معلوم الله انه لو لم يقتل وبقي لكفر ان يكون النار داره واذا لم يميز هذا لم يجز ان يكون الوقت الذي لم يبلغ اليه اجله على ان هذا القول لا يفيد لقول الله عز وجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (مسئلة اخرى) ويقال لكم اذا كان القتال عندكم قادرا على ان لا يقتل هذا المقتول فيعيش فهو قادر على قطع اجله وتقديمه قبل اجله وهو قادر على تاخيرها الى اجله فالانسان على قواكم يقدر ان يقدم اجال العباد ويؤخرها ويقدر ان يبي العباد ويبلغهم ويخرج ارواحهم وهذا الخاد في الدين •

مسئلة في الارزاق

ويقال لهم خبرونا عن من اغتصب طعاما فاكله حراما هل رزقه الله ذلك الحرام فان قالوا نعم تركوا القدر وان قالوا لا قيل لهم فمن اكل جميع عمره الحرام

فما رزقه الله شيئا اغتذى به جسمه ويقال لهم فاذا كان غيره يغتصب له ذلك الطعام ويطعمه اياه الى ان مات فرازق هذا الانسان عندكم غير الله وفي هذا اقرار منهم ان الخلق رازقين احدهما يرزق الحلال والاخر يرزق الحرام وان الناس تنبت لحومهم وتشتد عظامهم والله غير رازق لهم ما اغتذوا به واذا فاقم ان الله لم يرزقه الحرام لزمكم ان الله لم يغذ به ولا جعله قواما لجسمه وان لحمه وجسمه قام وعظمه اشند بغير الله عز وجل وهو من رزقه الحرام وهذا كفر عظيم ان احتملوا •

مسئلة اخرى في الارزاق

ويقال لهم لم ايتهم ان يرزق الله الحرام فان قالوا لا انه لو رزق الحرام لمملك الحرام يقال لهم خبرونا عن الطفل الذي يتغذى من لبن امه وغن البهيمة التي ترعى الحشيش من برزقها ذلك فان قالوا الله قيل لهم هل ملكها وهل للبهيمة ملك فان قالوا لا قيل لهم فلم زعمتم انه لو رزق الحرام لمملك الحرام وقد يرزق الله الشيء ولا يملكه ويقال لهم هل اقدر الله العبد على الحرام ولم يملكه اياه فمن قوه لهم نعم يقال لهم فما انكرتم ان يرزقه الحرام وان لم يملكه اياه (جواب) يقال لهم اذا كان توفيق المؤمنين بالله فما انكرتم ان يكون خذلان الكافرين من قبل الله والا فان زعمتم ان الله وفق الكافرين الايمان فقولوا عصمهم من الكفر وكيف يعصمهم من الكفر وقد وقع الكفر منهم فان اثبتوا ان الله خذلهم قيل لهم فالحذلان من الله اليس هو الكفر الذي خلقه فيهم فان قالوا نعم وافقوا وان قالوا لا قيل لهم فماذا لك الحذلان الذي خلقه فان قالوا تخليت اياهم والكفر

قبل لهم او ليس من قولكم ان الله عز وجل خلايين المؤمنين وبين الكفر فمن
قولهم نعم قبل لهم فاذا كان الخذلان التخلية بينهم وبين الكفر فقد لزمكم ان
يكون خذل المؤمنين لانه خلى بينهم وبين الكفر وهذا خروج عن الدين فلا
بد لهم ان يشتوا الخذلان للكفر الذي خلقه الله فيهم فيتركو القول بالقدر
(مسئلة) ان سأل سائل من اهل القدر فقال هل يخلو العبد من ان
يكون بين نعمة يجب عليه ان يشكر الله عليها وبلية يجب عليه الصبر عليها قبل
له العبد لا يخلو من نعمة وبلية والنعمة يجب على العبد ان يشكر الله عليها
والبلاء على ضررين منها ما يجب الصبر عليها كالامراض والاسقام وما اشبه
ذلك ومنها ما يجب عليه الاقلاع عنها كالكفر والمعاصي (مسئلة) وان سألوا
فقالوا ايما خير الخير او من الخير منه قيل لهم من كان الخير منه متفضلا به فهو
خير من الخير فان قالوا فافاير الشر او من الشر منه قيل لهم من كان الشر منه
جائرا به فهو شر من الشر والله عز وجل يكون منه الشر خلقا وهو عادل به
فلذلك لا يلزمنا ما سألتم عنه على انكم تاقضون لاصولكم لانه ان كان من
كان الشر منه فهو شر من الشر وقد خلق الله عز وجل ابليس الذي
هو شر من الشر الذي يكون منه فقد خلق ما هو شر من الشر وكلها وهذا
نقض دينكم وفساد مذهبكم.

مسئلة في الهدى

يقال للمعتزلة اليس قد قال الله عز وجل ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى
للمتقين فاجبر ان القرآن هدى للمتقين فلا بد من نعم يقال لهم او ليس قد

ذكر الله

ذكر الله عز وجل القرآن فقال والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو
عليهم عمية فاجبر ان القرآن على الكافرين عمية فلا بد من نعم ويقال لهم فهل
يجوز ان يكون من خبر الله عز وجل ان القرآن له هدى هو عليه عمية فلا بد
من لا يقال لهم فكلا يجوز ان يكون القرآن عمية على من اخبر الله انه له هدى
كذلك لا يجوز ان يكون القرآن هدى لمن اخبر الله انه عليه عمية
(مسئلة اخرى) ثم يقال لهم اذا جاز ان يكون دعاء الله الى الايمان هدى
لمن قبل ولمن لم يقبل فما انكرتم دعاء ابليس الى الكفر اضلالا لمن قبل ولمن
لم يقبل فان كان دعاء ابليس الى الكفر اضلالا للكافرين الذين قبلوا عنه
دون المؤمنين الذين لم يقبلوا عنه فما انكرتم ان دعاء الله عز وجل الى
الايمان هدى للمؤمنين الذين قبلوا عنه دون الكافرين الذين لم يقبلوا عنه
والا فما الفرق بين ذلك (مسئلة اخرى) ويقال لهم اليس قال الله عز وجل
يضل به كثيرا فهل يدل قوله يضل به كثيرا على انه لم يضل الكل لانه لو
اراد الكل لقال يضل به الكل فلما قال يضل به كثيرا علمنا انه لم يضل الكل
فلا بد من نعم يقال لهم فما انكرتم ان قوله ويهدي به كثيرا دليل على انه
لم يرد الكل لانه لو اراد الكل لقال ويهدي به الكل فلما قال ويهدي به كثيرا
علمنا انه لم يهد الكل وفي هذا ابطال قولكم ان الله هدى الخلق اجمعين
(مسئلة اخرى) ويقال لهم اذا قلتم ان دعاء الله الى الايمان هدى للكافرين
الذين لم يقبلوا عن الله امره فما انكرتم ان يكون دعاء الله الى الايمان نفعا وصلاحا
وتسديدا للكافرين الذين لم يقبلوا عن الله امره وما انكرتم ان يكون عصمة

مسئلة في الهدى

لهم من الكفر وان لم يكونوا من الكفر معصمين وان يكون توفيقا للايمان وان لم يوفقوا للايمان وفي هذا ما يجب ان الله سدد الكافرين واصلمهم وعصمهم ووقفهم للايمان وان كانوا كافرين وهذا مما لا يجوز لانه الكافرين مخذولون وكيف يكونون موفقين للايمان وهم مخذولون فان جاز ان يكون الكافر موفقا للايمان فما انكرتم ان يكون الايمان له متفقا فان استحيانا هذا فما انكرتم ان يستحيل ما قلتموه

مسئلة في الضلال

يقال لهم اضل الله الكافرين عن الايمان او عن الكفر فان قالوا عن الكفر قيل لهم فكيف يكونون ضالين عن الكفر ذاهبين عنه وهم كافرون فان قالوا اضلهم عن الايمان تركوا قولهم وان قالوا نقول ان الله اضلهم ولم يضلهم عن شيء قيل لهم ما الفرق بينكم وبين من قال ان الله يهدي المؤمنين لا الى شيء فان استحال ان يهدي المؤمنين لا الى الايمان فما انكرتم من انه محال ان يضل الكافرين لا عن الايمان (مسئلة اخرى) ويقال لهم ما معنى قول الله عز وجل ويضل الله الظالمين فان قالوا معنى ذلك انه يسيبهم ضالين ويحكم عليهم بالضلال قيل لهم ليس خاطب الله العرب بلغتها فقال بلسان عربي مبين وقال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فلا بد من نعم يقال لهم فاذا كان انزل الله القرآن بلسان العرب فمن اين وجدتم في لغة العرب ان يقال اضل فلان فلانا اي ساء ضالا فان قالوا وجدنا القائل يقول اذا قال رجل لرجل ضال قد ضلته قيل لهم قد وجدنا العرب يقولون ضلل فلان فلانا

مسئلة في الضلال

اذا ساء ضالا ولم تجدتم يقولون اضل فلان فلانا بهذا المعنى فلما قال الله عز وجل ويضل الله الظالمين لم يجوز ان يكون ذلك معنى ذلك الاسم والحكم اذا لم يجوز في العرب ان يقال اضل فلان فلانا اذا ساء ضالا بطل تاويلك اذا كان خلاف لسان العرب (مسئلة اخرى) ويقال لهم اذا قلتم ان الله اضل الكافرين بان ساءهم ضالين وليس ذلك في اللغة على ما ادعيتوه فيلزم منكم اذا سمي النبي صلى الله عليه وسلم قوما ضالين فاسدين بان يكون قد اضلهم وفسدهم بان ساءهم ضالين فاسدين واذا لم يجوز هذا بطل ان يكون معنى يضل الله الظالمين الاسم والحكم كما ادعيتهم (جواب) ويقال لهم اليس قد قال الله تعالى من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا وقال عز وجل كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم فذكر انه لا يهديهم وقال والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم فجعل الدعاء عاما والهدى خاصا وقال لا يهدي القوم الكافرين فاذا اخبر الله عز وجل انه لا يهدي القوم الكافرين فكيف يجوز لقائل ان يقول انه هدى الكافرين مع اخباره انه لا يهديهم ومع قوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء ومع قوله ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء ومع قوله ولو شئنا لا تينا كل نفس هداها وان جاز هذا جاز ان يقال اضل المؤمنين مع قوله من يهد الله فهو المهتد ومع قوله هدى المتقين فان لم يكن ذلك فما انكرتم انه لا يجوز ان يهدي الكافرين مع قوله لا يهدي القوم الكافرين ومع سائر الآيات التي طالبناكم بها

(جواب) ويقال لهم اليس قد قال الله عز وجل افرايت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فلا بد من نعم: يقال لهم فاضلهم ليضلوا وليهدوا فان قالوا اضلهم ليهتدوا قبل لهم وكيف يجوز ان يضلهم ليهتدوا وان جاز هذا جاز ان يهديهم ليضلوا واذا لم يجوز ان يهدي المؤمنين ليضلوا فما انكرتم من انه لا يجوز ان يضل الكافرين ليهتدوا (جواب) ويقال لهم اذا زعمتم ان الله هدى الكافرين فلم يهتدوا فما انكرتم ان ينفعهم فلا يتنفعوا وان يصلحهم فلا ينصلحوا واذا جاز ان ينفع من لا ينتفع بنفعه فما انكرتم من ان يضر من لا تلحقه المضرة فان كان لا يضر الا لمن يلحقه الضرر فكذلك لا ينفع الا منتفعا ولو جاز ان ينفع من ليس منتفعا جاز ان يقدر من ليس مقتدرا واذا استحتم ذلك استحتم ان ينفع من ليس منتفعا ويهدي من ليس مهتديا (مسئلة) تسئلونها عنها تقولون اليس قد قال الله عز وجل شهر رمضان الذي اترل فيه القرآن هدى للناس وبينات فما انكرتم ان يكون القرآن هدى للكافرين والمؤمنين قيل لهم الآية خاصة لان الله عز وجل قد بين لنا انه هدى للثقلين وخبرنا انه لا يهدي الكافرين والقرآن لا يتناقض فوجب ان يكون قوله هدى للناس اراد المؤمنين دون الكافرين (سوال) فان قال قائل اليس قد قال الله عز وجل انما تنذر من اتبع الذكرو قال انما انت منذر من يخشاها وقد انذر النبي صلى الله عليه وسلم من اتبع الذكرو من لم يتبع ومن خشي ومن لم يخش قيل له نعم فان قالوا فما انكرتم ان يكون قوله هدى للثقلين اراد به هدى لهم ولغيرهم

قيل لهم ان معنى قول الله عز وجل انما تنذر من اتبع الذكرو انما اراد به ينفع بانذارك من اتبع الذكرو قوله انما انت منذر من يخشاها اراد ان الانذار ينفع به من يخشى الساعة ويخاف العقوبة فيها وان الله عز وجل قد اخبر في موضع آخر من القرآن انه انذر الكافرين فقال ان الذين كفروا سواء عليهم اهلهم ائذ رتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وهذا هو خبر عن الكافرين وقال وانذر عشيرتك الاقربين وقال انذر تكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود وهذا خطاب للكافرين فلما اخبر الله عز وجل في آيات من القرآن انه انذر الكافرين كما اخبر الله في آيات انه انذر من يخشاها وانذر من اتبع الذكرو وجب بالقرآن ان الله قد انذر المؤمنين والكافرين فلما خبرنا الله انه هدى للمتقين وعمى على الكافرين وخبرنا انه لا يهدي الكافرين وجب ان يكون القرآن هدى للمؤمنين دون الكافرين (سوال) ان سأل سائل عن قول الله عز وجل فاما ثمود فهدى بناهم فاستجبوا العمى على الهدى فقال اليس ثمود كانوا كافرين وقد اخبرنا انه هدى لهم قيل له ليس الامر كما ظننت والجواب في هذه الآية على وجهين احدهما ان ثمود على فريقين كافرين ومؤمنين وهم الذين خبرنا انه اتجاها مع صالح بقوله عز وجل نجينا صالحا والذين آمنوا معه فلذين عنى الله عز وجل من ثمود انه هدى لهم المؤمنين دون الكافرين لان الله عز وجل قد بين لنا في القرآن انه لا يهدي الكافرين والقرآن لا يتناقض بل يصدق بعضه بعضا فاذا اخبرنا في موضع انه لا يهدي الكافرين ثم خبر

في موضع انه هدى ثمود علنا انه انما اراد المؤمنين من ثمود ووث
الكافرين . والوجه الآخر . ان الله عز وجل عنى قوما من ثمود كانوا
مؤمنين ثم ارتدوا فاخبرانه هداهم فاستحبوا بعد الهداية الكفر على
الايان وكانوا في حال هداهم مؤمنين فان قال قائل معترضا في الجواب
الاول كيف يجوز ان يقول فهد بناهم ويعنى المؤمنين من ثمود ويقول
فاستحبوا يعنى الكافرين منهم وهم غير مؤمنين يقال له هذا جائز في اللغة
التي ورد بها القرآن ان يقول فهد بناهم ويعنى المؤمنين من ثمود ويقال
فاستحبوا يعنى الكافرين منهم وقد ورد القول بمثل هذا قال الله عز وجل
وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم يعنى الكفار ثم قال وما كان الله معذبهم
وهم يستغفرون يعنى المؤمنين ثم قال وما لهم الا يعبذبهم الله يعنى الكافرين
ولا خلاف عند اهل اللغة في جواز الخطاب بهذا ان يكون ظاهره لجنس
والمراد به جنسان فبطل ما اعترض به المعترض ودل على جهله *

باب ذكر الروايات في القدر

روى معاوية بن عمرو وقال ثنائدة قال حدثنا سليمان الاعمش عن زيد
ابن وهب عن عبد الله بن مسعود قال اخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو الصادق المصدوق ان خالق احدكم يجمع في بطن امه في اربعين
ليلة ثم يكون علقه مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله الملك
قال فيومر باربع كلمات يقال اكتب اجله ورزقه وعمله وشقى او سعيد ثم
ينفخ فيه الروح قال فان احدكم يعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه

وبينها الاذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل اهل النار فيدخلها وان
احدكم يعمل بعمل اهل البار حتى ما يكون بينه وبينها الاذراع فيسبق عليه
الكتاب فيحتم له العمل اهل الجنة فيدخلها وروى معاوية بن عمرو قال
ثنا زائدة عن الاعمش عن ابي صالح عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال احبب آدم وموسى قال موسى يا آدم انت الذى خلقك الله بيدك وتنفخ فيك
من روجه اغويت الناس واخرجتهم من الجنة قال فقال آدم انت موسى
الذى اصطفاك الله بكلماته تلو منى على عمل كتبه الله على قبل ان يخلق السموات
قال فخرج آدم موسى وروى حديث جمع آدم موسى مالك عن ابي الزناد
عن الاعرج عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يدل على
بطلان قول القدرية الذين يقولون ان الله عز وجل لا يعلم الشئ حتى
يكون لان الله عز وجل اذا كتب ذلك وامر بان يكتب فلا يكتب
شئ الا يعلم جل عن ذلك وتقديس وقال الله عز وجل وما تسقط من ورقة
الا يعلم او لاجبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
وقال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويعلم مستورها ومستودعها
وقال احصاه الله ونسوه * وقال لقد احصاهم وعدهم عدا وقال احاط بكل شئ
شئنا واحصى كل شئ عددا وقال بكل شئ عليم * فذلك يبين انه يعلم الاشياء
كلها وقد اخبر الله عز وجل ان الخلق يعيشون ويمشرون وان الكافرين
في النار يخلدون وان الانبياء والمؤمنين في الجنان يدخلون وان القيامة
تقوم ولم تتم القيامة بعد فذلك يدل على ان الله تعالى يعلم ما يكون قبل ان

يكون وقد قال انه في اهل النار ولوردوا العادوا * فاخبر عما لا يكون ان لو كان
كيف يكون وقال ما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل
ربي ولا ينسى ومن لا يعلم الشيء قبل كونه لا يعلمه بعد تقضيه تعالى عن
قول الظالمين علوا كبيرا وروى معاوية بن عمرو قال ثنا زائدة عن سليمان
الاعمش عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عبد الله بن ربيعة
قال كنا عند عبد الله قال فذكروا رجلا فذكروا من خلقه فقال القوم اماله
من ياخذ على يديه قال عبد الله رايت له لو قطع رأسه اكنتم تستطيعون ان
تعملوا له يدان قالوا لا قال عبد الله ان النطفة اذا وقعت في المرأة مكثت اربعين
يوما ثم انحدرت دما ثم يكون علقه مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك
ثم يبعث ملك فيقول اكتب اجله وعمله ورزقه واثره وخلقته وشقى او سعيد
واحكم ان تستطيعوا ان تغيروا خلقه حتى تغيروا خلقه وروى معاوية بن عمرو
قال ثنا زائدة عن منصور بن سعد بن عبيدة عن ابي عبد الرحمن عن علي
رضي الله عنه قال كنا في جنازة في بيع الفرقد فأتى النبي صلى الله عليه
وسلم فقمده ونحن حوله ومعه مخضرة له فنكت بها ورفع رأسه فقال
ما منكم من نفس منقوسة الا قد كتب مكا منها من الجنة او النار
ولا قد كتبت شقية او سعيدة فقال رجل من القوم يا رسول الله افلا نمكث
على كتابنا وندع العمل فمن كان منا من اهل السعادة يصير الى السعادة
ومن كان من اهل الشقاوة فيصير الى الشقاوة فقال اعملوا فكل ميسر اما اهل
الشقاوة فيسرون لعمل الشقاوة واما اهل السعادة فيسرون لعمل السعادة

ثم قال فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من
بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى وروى موسى ابن
اسماعيل قال ثنا حماد قال انا هشام بن عروة عن عروة عن عائشة ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ان الرجل يعمل بعمل اهل الجنة وانه مكتوب
في الكتاب من اهل النار فاذا كان قبل موته تحول فعمل بعمل اهل النار
فمات فدخل النار وان الرجل يعمل بعمل اهل النار وانه مكتوب
في الكتاب انه من اهل الجنة فاذا كان قبل موته تحول فعمل بعمل اهل
الجنة فمات فدخل الجنة * وهذه الاحاديث تدل على ان الله عز وجل
علم ما يكون انه يكون وكتبه وانه قد كتب اهل الجنة واهل النار وخلقهم
فريقين فريقة في الجنة وفريقا في السعير وبذلك نطق كتابه اذ يقول فريقا
هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وقال فريق في الجنة وفريق في السعير
وقال فمنهم شقي وسعيد فخاف الله الاشقياء للشقاوة والسعداء للسعادة وقول
عز وجل ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وروى عن النبي صلى الله
عليه وسلم ان الله عز وجل جعل للجنة اهلا وللنار اهلا * دليل في ان قدره
ومما يدل على بطلان قول القدرية قول الله عز وجل واذا خذ ربك
من ابني آدم من ظهورهم ذرياتهم الآية وجاءت الرواية عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل مسح ظهر آدم فاخرج ذريته من ظهره
كامثال الذر ثم قررهم بوحدانيته واقام الحجة عليهم لانه قال واشهدهم على
انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا قال الله عز وجل ان تقولوا يوم القيامة

انا كناعن هذا غافلين * فجعل تقريرهم بوحدايته لما اخرجهم من ظنهم آدم حجة عليهم اذا انكروا في الدنيا ما كانوا يعرفوه في الآخرة الاول ثم من بعد الاقرار جحدوه * وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قبض قبضة للجنة وقبض قبضة للنار من بعض قبضت الشقوة على اهل الشقوة والسعادة على اهل السعادة قال الله عز وجل مخبرا عن اهل النار انهم قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين * وكل ذلك بامر قد سبق في علمه الله عز وجل ونفذت فيه ارادته وتقدمت فيه مشيئته * وروى معاوية بن عمر وقال زائدة قال طلحة بن يحيى القرشي قال حدثني عائشة بنت طلحة عن عائشة ام المؤمنين ان النبي صلى الله عليه وسلم دعى الى جنازة غلام من الانصار ليصلى عليه فقالت عائشة طوبى لهذا يا رسول الله عصمور من عصافير الجنة لم يعمل سوا ولم يدركه قال او غير ذلك باعائشة ان الله عز وجل قد جعل للجنة اهلا وهم في اصلاب آبائهم وللنار اهلا جعلهم لها وهم في اصلاب آبائهم * وهذا بين ان السعادة قد سبقت لاهلها والشقاء قد سبق لاهله وقال النبي صلى الله عليه وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له * دليل آخر * وقد قال الله عز وجل من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا * وقال يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا فاخبر انه يضل ويهدي وقال يضل الله الظالمين ويقبل الله ما يشاء * فاخبرنا انه فعال لما يريد واذا كان الكفر مما اراده فقد فعله وقدرة واخذته والنشأة واختارعه وقد بينت ذلك بقوله تعبدون واتقون والله خلقكم وما تعملون فلو كانت عبادتهم للاصنام من اعمالهم كان

ذلك مخلوقا لله وقد قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون * يريد انه يجازيهم على اعمالهم فكذلك اذا كرم عبادتهم للاصنام وكفرهم بالرحمن ولو كان مما قدره وفعله لانفسهم لكانوا قد فعلوا وقدروا ما خرج عن تقدير ربهم وفعله وكيف يجوز ان يكون لهم من التقدير والفعل والقدرة ما ليس لربهم من زعم ذلك فقد عجز الله عز وجل وتعالى عن قول المعجزين له علوا كبيرا * الاتري ان من زعم ان العباد يعلمون مالا يعلمه الله عز وجل لكان قد اعطاهم من العلم ما لم يدخل في علم الله وجعلهم الله نظراء فكذلك من زعم ان العباد يفعلون ويقدرون ما لم يقدره الله ويقدرون على ما لم يقدر عليه فقد جعل لهم من السلطان والقدرة والتمكن ما لم يجعله للرحمن تعالى الله عن قول اهل الزور والبهتان والافك والطغيان علوا كبيرا (جواب) ويقال لهم هل فعل الكافر الكفر فاسدا باطلا متناقضا فان قالوا نعم قيل لهم وكيف يفعله فاسدا متناقضا قبيحا وهو يعتقد حسنا صحيحا افضل الاديان واذا لم يحجز ذلك لان الفعل لا يكون فعلا على حقيقته الا من علمه على ما هو عليه من حقيقته كما لا يجوز ان يكون فعلا من لم يعلمه فعلا فقد وجب ان الله عز وجل هو الذي قدر الكفر وخلقه كفرا فاسدا باطلا متناقضا خلافا للحق والسداد

باب الكلام في الشفاعة والخروج من النار

ويقال لهم قد اجمع المسلمون ان لرسول الله صلى الله عليه وسلم شفاعة فلن الشفاعة هي للذين المرتكبين الكبائر او للمؤمنين المخلصين فان قالوا للذين المرتكبين الكبائر واقفوا وان قالوا للمؤمنين المبشرين بالجنة الموعود بنها

• قبل لهم • فإذا كانوا بالجنة موعودين وبها مبشرين والله عز وجل لا يخلف وعده • فما معنى الشفاعة لقوم لا يجوز عندكم أن لا يدخلهم الله جناته ومن قولكم قد استحقوها على الله واستوجبوها عليه وإذا كان الله عز وجل لا يظلم مثقال ذرة كان تأخيرهم عن الجنة ظلما وإنما يشفع الشفعاء إلى الله عز وجل في أن لا يظلم على هذا هبكم تعالى الله عن اقترائكم عليه علوا كبيرا • فإن قالوا • يشفع النبي صلى الله عليه وسلم إلى الله عز وجل في أن يزيدهم من فضله لافي أن يدخلهم جناته قيل لم أوليس قد وعدهم الله ذلك فقال يوفيهما أجورهم ويزيدهم من فضله • والله عز وجل لا يخلف وعده • فأنما يشفع إلى الله عز وجل عندكم في أن لا يخلف وعده وهذا جهل من قولكم وإنما الشفاعة المعقولة فيمن استحق عقابا أن يوضع عنه عقابه أو في من لم يعد شيئا أن يتفضل به عليه فاما إذا كان الوعد بالتفضل سابقا فلا وجه لهذا (سوال) فإن سألوا عن قول الله عز وجل ولا يشفعون إلا لمن أَرْضَى (فالجواب) عن ذلك إلا لمن أَرْضَى فهم يشفعون له وقد روي أن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الكبائر وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أن المذنبين يخرجون من النار •

• باب الكلام في الحوض •

وانكرت المعتزلة الحوض وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه كثيرة وروي عن أصحابه بلا خلاف وروي عفان قال حدثنا حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن الحسن بن انس بن مالك أنه ذكر الحوض عند عبيد الله بن زياد فأنكره فبلغ أنس فقال لا جرم والله لا فعلن به قال فأناته

فقال ما ذكرتم من الحوض قال عبيد الله هل سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يذكره قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من كذا وكذا مرة يقول ما بين طرفيه يعني الحوض ما بين أهله ومكة أو ما بين صنعاء ومكة وإن آتته أكثر من نجوم السماء • وروي أحمد بن محمد الله بن يونس قال حدثنا ابن أبي زائدة عن عبد الملك بن عمير عن جندب بن سفيان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أنا فرطكم على الحوض في أخبار كثيرة •

• باب الكلام في عذاب القبر •

وانكرت المعتزلة عذاب القبر وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه كثيرة وروي عن أصحابه رضي الله عنهم وماروي عن أحد منهم أنه أنكره وتقاه وجمده فوجب أن يكون إجماعا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم • وروي أبو بكر بن أبي شيبة قال ثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعود بالله من عذاب القبر • وروي أحمد بن اسحاق الحضرمي قال ثنا وهيب قال ثنا موسى بن عقية قال حدثني أم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ من عذاب القبر • وروي أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لو أن لاتدافنوا لسألت الله عز وجل أن يسمعكم من عذاب القبر ما سمعني (دليل آخر) ومما بين عذاب الكافرين في القبور قول الله عز وجل النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا

آل فرعون اشد العذاب فجعل عذابهم يوم تقوم الساعة بعد عرضهم على النار في الدنيا عذابا وعشاوا قال ستعذبهم مرتين مرة بالسيف ومرة في قبورهم ثم يردون الى عذاب غليظ في الآخرة واخبر الله عز وجل ان الشهادتين في الدنيا يرزقون ويقرحون بفضل الله قال عز وجل ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا هم يحزنون * وهذا لا يكون الا في الدنيا لان الذين لم يلحقوا بهم احياء لم يموتوا ولا قتلوا *

باب الكلام في امامة ابي بكر الصديق رضي الله عنه *

قال الله تبارك وتعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم ولينصرونهم الذين ارادوا ان يبدلوا دينهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا وقال عز وجل الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلوة وآتوا الزكاة وامروا بالمعروف ونهوا عن المنكر * واثنى الله عز وجل على المهاجرين والانصار والسابقين الى الاسلام وعلى اهل بيعة الرضوان ونطق القرآن بمدح المهاجرين والانصار في مواضع كثيرة واثنى على اهل بيعة الرضوان فقال عز وجل لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الآية قد اجمع هؤلاء الذين اثنى الله عليهم ومدحهم على امامة ابي بكر الصديق رضي الله عنه وسموه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبايعوه واتقوا الله

باب الكلام في امامة ابي بكر الصديق رضي الله عنه *

واقروا له بالفضل وكان افضل الجماعة في جميع الخصال التي يستحق بها الامامة من العلم والزهادة وقوة الرأي وسياسة الامة وغير ذلك دليل آخر من القرآن على امامة الصديق رضي الله عنه وقد دل الله على امامة ابي بكر في سورة براءة فقال للعاثدين عن نصرة نبيه عليه السلام والمخلفين عن الخروج معه قل ان تخرجوا معي ابدا ولن تقاتلوا معي عدوا * وقال في سورة اخرى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى معانم لناخذوها ذرونا تتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله يعني قوله لن تخرجوا معي ابدا ثم قال كذ لكم قال الله من قبل قسيقولون بل تحسدوننا بل كانوا لا يفقهون الا قليلا وقال قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلوتهم او يسلمون فان تطيعوا يؤثكم الله اجرا حسنا وان تتولوا يعني ترفضوا عن اجابة الداعي لكم الى قتالهم كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما * والداعي لهم الى ذلك غير النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال الله عز وجل له قل ان تخرجوا معي ابدا ولن تقاتلوا معي عدوا * وقال في سورة الفتح يريدون ان يبدلوا كلام الله فمنعهم عن الخروج مع نبيه عليه السلام وجعل خروجهم معه تبديلا لكلامه فوجب بذلك ان الداعي الذي يدعواهم الى القتال داع يدعواهم بعد نبيه صلى الله عليه وسلم وقد قال الناس هم فارس وقالوا اهل اليماة فقد قاتلهم ابو بكر الصديق رضي الله عنه ودعا الى قتالهم وان كانوا الزوم فقد قاتلهم الصديق ايضا وان كانوا اهل فارس فقد قاتلوا في ايام ابي بكر وقاتلهم عمر من بعده وفرغ منهم واذا وجبت امامة عمر وجبت امامة

ابی بکر کما وجبت امامة عمر لانه العاقد له الامامة فقد دل القرآن على امامة
الصدیق و الفاروق رضوان الله علیهما و اذا وجبت امامة ابی بکر بعد
رسول الله صلی الله علیه وسلم و جب انه افضل المسلمين رضی الله عنه
(دلیل آخر الاجماع على امامة ابی بکر الصدیق رضی الله عنه و مما يدل على امامة
الصدیق رضی الله عنه ان المسلمين جميعا تابعوه و اتقادوا امامته و قالوا له
یا خلیفة رسول الله و رأينا علیا و العباس رضی الله عنهما بايعاه رضی الله عنه
و اقرأ له بالامامة و اذا كانت الرافضة يقولون ان علیا هو المنصوص على امامته
و الراوندیة تقول العباس هو المنصوص على امامته و لم یکن فی الناس فی
الامامة الا ثلاثة اقوال * من قال منهم ان النبی صلی الله علیه وسلم نص على
امامة الصدیق و هو الامام بعد الرسول * و قول من قال نص على امامة
ابی * و قول من قال الامام بعد العباس * و قول من قال هو ابو بکر الصدیق
هو باجماع المسلمين و الشهادة له بذلك ثم رأينا علیا و العباس قد بايعاه و اجمعا
على امامته و جب ان یكون اماما بعد النبی صلی الله علیه وسلم باجماع المسلمين
و لا یجوز لقائل ان یقول كان یاطن علی و العباس خلاف ظاهرهما و لو جاز
هذا لم یجبه لم یصح اجماع و جاز لقائل ان یقول ذلك فی كل اجماع للمسلمین
و هذا یسقط حجة الاجماع لان الله عز و جل لم یعبدنا فی الاجماع بیاطن
الناس و انما تعبدنا بیظا هرهم و اذا كان ذلك كذلك فقد حصل الاجماع
و الاتفاق على امامة ابی بکر الصدیق و اذا ثبت امامة الصدیق ثبت امامة
الفاروق لان الصدیق نص علیه و عقد له الامامة و اختاره لها و كان

افضلهم

افضلهم بعد ابی بکر رضی الله عنهما و ثبت امامة عثمان رضی الله عنه بعد عمر
بعقد من عقد له الامامة من اصحاب الشوری الذین نص علیهم عمر فاختره
و رضوا بامامته و اجمعوا على فضله و غدله و ثبت امامة علي بعد عثمان رضی الله
عنهما بعقد من عقد له من الصحابة من اهل الحل و العقد و لانه لم یدع احد
من اهل الشوری غیره فی وقته و قد اجتمع على فضله و غدله و ان امتناعه
عن دعوی الامر لنفسه فی وقت الخلفاء قبله كان حقا لعله ان ذلك لیس
بوقت قيامه فلما كان لنفسه فی غیر وقت الخلفاء قبله كان حقا لعله ان ذلك
وقت قيامه ثم لما صار الامر الیه اظهر و اعلن و لم یقصر حتى مضى على السداد
و الرشاد كما مضى من قبله من الخلفاء و ائمة العدل على السداد و الرشاد متبعین
لكتاب ربهم و سنة نبیهم هو لاء الائمة الاربعة المجمع على عدلهم و فضاهم
رضی الله عنهم * و قد روی شریح بن النعمان قال ثنا حشرج بن نباته عن سمید
ابن جهمان قال حدثنی سفینه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الخلافة
فی امتی ثلاثون سنة ثم ملک بعد ذلك ثم قال لی سفینه امسك خلافة
ابی بکر و خلافة عمر و خلافة عثمان ثم قال امسك خلافة علي بن ابی طالب قال
فوجدتها ثلاثین سنة * فدل ذلك على امامة الائمة الاربعة رضی الله عنهم
فاما ما جرى بین علي و الزبیر و عائشة رضی الله عنهم فانما كان علی تأویل
و اجتهاد و علي الامام و كلهم من اهل الاجتهاد و قد شهد لهم النبی صلی الله
عليه وسلم بالجنة و الشهادة فدل على انهم كلهم كانوا على حق فی اجتهادهم
و كذلك ما جرى بین علي و معاوية رضی الله عنهما كان علی تأویل و اجتهاد

وكل الصحابة ائمة مامونون غير متهمين في الدين وقد اثبت الله ورسوله
على جميعهم وتعبدنا بتوفيقهم وتعظيمهم وهوالا تهم والتبري من كل من
ينقص احدا منهم رضى الله عن جميعهم قد قلنا في الاقرار قولنا وخيرا
والحمد لله اولوا وآخره *

تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب وحسن توفيقه والصلاة والسلام
على رسوله محمد وآله واصحابه اجمعين *

هذه ضميعة (كتاب الابانة) تتألف بصيغة (٣٥) للعالم الفاضل مولانا
المولوى محمد عنایت اللى الحيدرا بادى مد فيضه *



بسم الله الرحمن الرحيم *

اعلم ان الامام ابا الحسن الاشعري ساقى الكلام في كتابه (الابانة في اصول
الديانة) في مجموع العقائد الحققة لاهل السنة ومجموع العقائد الباطلة لاهل
البدعة اولاً ثم اتى على اثبات عقيدة عقيدة من عقائد اهل السنة وابطال
عقيدة عقيدة من عقائد اهل البدع ثانياً كل ذلك بمجيب بلج ودلائل
جلال كما هو ظاهر من مطالعة كتابه المذكور اذا علمت هذا فانظر
ان الاشعري قال في صدر كتابه في باب ابانة قول اهل الزيغ والبدعة وانكروا
بخلق القرآن نظيراً لقول اخوانهم من المشركين الذين قالوا ان هذا
الاقول البشرة ولا ينبغي ان هذا القول منه غاية في تشنيع القائلين بخلق

القرآن و ذمهم ثم قال في باب ابانة قول اهل الحق والسنة و نقول ان كلام الله
غير مخلوق ثبت من هذين القولين للاشعري ان عقيدة خلق القرآن
ضلالة و غواية عند و خروج عن منهج السنة و الجماعة و معتقد هاهنا اهل
الشقاوة و الفوارة و ليس في هذين البابين ما ينسب الى غيره من نقل عنه
او تحويل عليه بل جملة ما فيها انما هو من ترتيبه و ترصفيه و وضعه
و تركيبه فتكون مقولته المرضية و مسلكه المختار هذه مقدمة يجب عليك
ان تقر بها في ذنك فانها تنفعك ان شاء الله تعالى اعلم ان الاشعري عقد بابا
طويلا لعدم خلق القرآن فاثبت ما بلغ الوجوه من عنده بغير ان ينقل
عن احد ثم ذيل هذا الباب بباب ما ذكر الرواية في القرآن و ظاهر ان هذا
الباب من التمام للباب السابق و لواحقه و صنيع الاشعري في هذا الباب
انما هو حواله المنقول على ناقله و نسبة الرواية الى راويه و اما تنقيح الرواية
و القدح في الروايات او تصحيحها و اثبات المنقولات او انكارها فماتعرض له
كما يظهر من مطالعة هذا الباب غير انه ذكر المروي في بعض المواضع بلفظ
يعلم منه انه صحيح عنده مثل قوله صحت الرواية وجاء بالروايات يوردها
بالفاظ بعضها اقوى من بعض مثل قال فانه اقوى من روي و روي فانه
اقوى من ذكره و الحاصل ان مقصود الاشعري في هذا الباب المذيل
سرد روايات الباب تائيد للباب السابق كما قال في آخر هذا الباب بان
فيما ذكرنا من ذلك مقنع و الحمد لله رب العالمين و قد احتجنا الصحة قولنا ان
القرآن غير مخلوق من كتاب الله عز وجل و ما تضمنه من البرهان و اوضحه من البيان

انتهى و من المعلوم المقرر ان مجموع الروايات يحصل القوة و الاغضاء
و ان كان في بعضه ضعف و و هن لانه اذا كان المقصود اثبات المطلب من
المجموع يكون النظر حينئذ على الحيثية المجموعية دون فرد فرد من المجموع
ففي مثل هذا المقام اذا اوردت الروايات الكثيرة لاثبات مقصد لا يلزم
منه صحة كل واحدة من تلك الروايات و عدم كونها مقيدة و حة فغد و شة لاسبابها
اذا لم يكن الكتاب كتاب رواية يبحث فيه عن نفس الروايات فمن اين
يثبت ان تكون رواية خلق القرآن المنسوبة الى الامام الهمام المصدرة بلفظ
ذكر صحيمته بعد تسليمها بختل ما هو بصدد اثباته و ايضا ليس هنا لفظ يثبت
منه ان هذه الرواية صحيحة عند الاشعري و لاسباق يتحقق منه انه الزم
نفسه ان يكون كل ما يورده من الروايات صحيحا لا مجال فيه للقدح بل
هو بصدد ان يثبت منه مقصده و يؤيد به نوع تائيد للباب السابق و يجعل
هذا الباب متمما لذلك الباب و مكمل له فعلى هذا ان لم نعبر تلك الروايات
و تصورنا خارجا من الباب يتم مطلبه و يكمل مقصده ايضا و يثبت ما هو
في اثباته كما يتم في صورة اعتبارها و اعتدادها و مع هذا كله سوق تلك
الرواية و ذكرها ليس لبيان مذهب الامام الاعظم بل لظهار انكار و رفع
على مذهب الامام من الائمة المعاصرين له و لتبيينه ان اولئك المنكرين كانوا
من اشد الرادين على القائلين بهذا القول المنكروان كان بيان مذهب الامام منطويا
في الرواية منتها صورته اليه و لكنه قد يكون المقصود من الامور المتعددة
المتضمنة للرواية امرا واحدا فقط لما يقتضيه المقام و لما يقصر المورد على هذا

الاحمر الواحد غيب فظهر من هذا التقرير ان الاشعري ليس في اثبات نسبة
هذه العقيدة الى الامام ولا انه ثابت عنده بل يحتفل ان يكون نسبة هذا
القول الى الامام غير ثابت عنده من مقتضى تلك الروايات نفسها او من امور
اخرى ولكنه ذكرها مضمومة ملحوظة مع الروايات الاخرى لكونها مثبتة للمطلب
بصورتها الانكارية المقتضية لاثبات عدم خلق القرآن قاد راجها في روايات
اخرى انما هو لكونها على تلك الصورة وكل هذا هو نفسه للروايات
توهن الروايات وتجعلها ساقطة من الاعتبار لا يمكن ان تنسب معها هذه العقيدة
الى الامام . اما الامور التي هي خارجة من الرواية تغلق بنيتها فتجعلها حاوية
على عروضا فمن جعلتها ان الاشعري ذكر الامام احمد والشافعي ومالك وابن
المبارك فيمن يقولون بعدم خلق القرآن ويكفرون القائل بخلقه وقال
بعده ولم نجد احدا ممن تحمل عنه الآثار وتقل عنه الاخبار وياتهم به المؤمنون
من اهل العلم يقول بخلق القرآن وانما قال ذلك رعا ع الناس وجهال من جهالم
لا موقع لهم انتهى . والائمة المذكورون كلهم يبالغون في منقبة الامام ومدحه
الدينية وشدة ورعه وتقواه وكمال ايمانه وبقائه وهذا ينافي كفره الذي
يلزمه من هذه العقيدة وينفض الى كفر الائمة المذكورين حيث بالغوا
في مدح مثل هذا الرجل كأنهم رضوا بمقيدته أعاذنا الله من هذا القول
فيهم وسوء الظن في الاكابر واذ اتاملناو اغمقنا النظر فيما مدحوا به الامام
لم نجد الامن باب قول الاشعري المذكور انما بان لم نجد احدا ممن تحمل
أخ التيس موجب تلك المدائح ومقتضاها ان يكون الامام ممن تحمل عنهم

الآثار وتقل عنهم الاخبار ويستفاض ويستمد منهم ويقتدى بهم في الدين
بلى هو منهم بل رأسهم ورئيسهم او لم يقف الاشعري على مدحهم بالامام
او وقف ولكنه لم يقدر على ان يفهم من ذلك المدح انه ينفي نسبة امثال هذه
الامور الى الامام وبوضوح كون امثال هذه الروايات كذباً مختلفاً وان في
نسبة هذا الامر الى الامام يقع ما دحوه في ورطة عظيمة لا يتجوز منها
ويردون مورد الا يتخلصون منه حاشا الاشعري ان يظن امثال هذه
الظنون في حقه فانه امام الائمة لا هل السنة ومقتدى هذه الامة وايضا
ايراد هذه الرواية التي اصل سياقها وصورتها انما هو القصة المحكية والحكاية
الواقعة وان كان قصة هذا المطلب في الباب الذي ذكرت فيه روايات تدل
باصلاحها ورأسها على عدم خلق القرآن بغير ان يحصل هذا المعنى في ضمن امر آخر
مخالف للباب غير ماثوس له ولهذا لا يكون احتمال وضعها وادخالها واقعا في
غير موقعه لاسيما اذا كانت الامور المذكورة معاضدة له فانه حينئذ يتغير
وضعها والحقها ثم العلماء الخفية متفقون على عدم خلق القرآن وعلى تكفير
القائلين بخلقه وكتبهم مشحونة بذكرهم ونقض دلائلهم مملوءة بمشالهم وتوهمين
حججهم . ومن اكابرهم من يزبون عن الامام ويدفعون عنه كالملازمة القاري
وغيره ولم يذكر واشيئا من هذه الرواية ودأبهم انهم يذكرون الامور
المفتراة على الامام ومطاعنه ثم يدفعونها دفعا بليغا ويوضحون تبرئته بحيث
لا يبقى معه ريب فكيف يتصور ان يتركوا دفع هذه القبيحة عن الامام وتبرئته
عنها مع انها من اعظم ما يهتم في دفعها فهذا من اجل الامارات على افتراء

هذه الروايات واختلافها والشافية كلهم خصوصاً من الفهم في مناقب الامام وحواله لم ينسبوا هذه العقيدة الى الامام قاطبة • وذكر المتكلمون من الحنفية ان هذه المسئلة اعني عدم خلق القرآن وقع بوضع ثبت منه ان هذه العقيدة كان عرضاً لا لزماً للمذاهب حاضرة الامام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وان مبدء المذهب ومنتهاه ونشوءه ونهاه ثم استمراره بغير الالتفات في حين من الاحيان على هذه العقيدة فرواية الاستتابة بغير الابانة ثم رواية رجوعه عن عقيدة الخلق في ابي حناب و اى عداد • قال البيهقي في كتابه (الاسماء والصفات) قال سمعت سليمان يقول سمعت الحارث بن ادريس يقول سمعت محمد بن الحسن الفقيه يقول من قال القرآن مخلوق فلا تصل خلقه وقرأت في كتاب ابي عبد الله محمد بن يوسف ابن ابراهيم الدقاق رواية عن القاسم بن ابي صالح المحدث عن محمد بن ايوب الرازي قال سمعت محمد بن سابق يقول سألت ابا يوسف قلت كان ابو حنيفة يقول القرآن مخلوق فقال معاذ الله ولا انا اقول قلت اكان يرى رأى جمع فقال معاذ الله ولا انا اقول له ورواته ثقات • وانبا في ابو عبد الله الحافظ اجازة قال انا ابو سعيد احمد بن يعقوب الثقفى قال ثنا عبد الله بن احمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الدشتكى قال سمعت ابي يقول سمعت ابا يوسف القاضى يقول كلمت ابا حنيفة سنة جرداه في ان القرآن مخلوق ام لا فاتفق رأيه ورأى على ان من قال القرآن مخلوق فهو كافر • قال ابو عبد الله رواه هذا الكلام ثقات انتهى • اعلم ارشدك الله تعالى

انه ثبت من هذه الروايات البيهقي امران الاول عدم قول الامام بخلق القرآن والثاني كون روايات الابانة واهية بل موضوعه مختلفه اما الاول فوجهين احدهما ان تلك الروايات تدل بالفاظها وعباراتها على ان هذه العقيدة القبيحة ما خطرت في قلب الامام وقلوب اصحابه قط وثانيها اننا اذا اصرقنا النظر عن تلك الدلالة للروايات ورفعناها من اليين فوقوعه في ذلك المقام يؤيد المقصد تأييداً بليغاً يانه ان تلك الروايات في باب هو موضوع لسرد الروايات عن الصحابة والتابعين وائمة المسلمين رضي الله تعالى عنهم في كون القرآن غير مخلوق كما عنوانه البيهقي فقال باب ما روي عن الصحابة والتابعين وائمة المسلمين رضي الله عنهم في ان القرآن كلام الله غير مخلوق وغرض البيهقي من ذكر الروايات يحميها في هذا الباب انما هو اثبات المطلب والاجتماع على المقصد الذي هو عدم كون القرآن مخلوقاً فيلزم ان من روى عنه البيهقي او نقل قوله واعتقاده في هذا الباب ان يكون من ائمة المسلمين ولما روى البيهقي في هذا الباب عن الامام واصحابه لزم ان يكون الامام واصحابه من ائمة المسلمين ومن كان من ائمة المسلمين لا يكون قائلاً بخلق القرآن قط لان القول بخلق القرآن كفر وضلالة ومحال ان يكون الكافر من ائمة المسلمين والحاصل ان محض وقوع الروايات عن الامام واصحابه في هذا الباب بغير ان ينظر الى ان تلك الروايات تنفي نسبة هذه العقيدة القبيحة الى الامام يدل دلالة بليغة على ان الامام لم يكن معتقداً بخلق القرآن قط ومفاد الخصية انه وان لم تكن تلك الروايات في عدم خلق القرآن

فخصص وقوعه في مثل هذا المقام يكفي لاثبات المرام. واما الثاني فبوجوه
متعددة. الاول. انه يتضح من رواية محمد بن سابق وضوحا تاما ان الامام
لم يكن معتقدا بخناق القرآن في حين من الاحيان وما كان قائلابه في زمن
من الازمان فان محمد بن سابق سأل الامام ابا يوسف بلفظ كانت وهو
للاستمرار في الزمان الماضي واجاب ابو يوسف بنفيه قد ل دالة ظاهرة
قوية على ان الامام لم يكن قائلًا بخناق القرآن في الازمنة كلها واما الرواية
الاخيرة لابي يوسف حيث قال فيها كملت اباحيفة سنة جرداه ابلغ فليس
فيها دلالة على ان الامام كان قائلًا بخناق القرآن قبل المباحثة كما يظهر من
روايات الابانة ثم رجع عنه كما يعلم من الرواية الاخيرة المذكورة فيه
ايضال انما يظهر من عبارة هذه الرواية ان الامام باحث ابا يوسف رحمه الله
تعالى في هذه المسئلة لكي يجعل عدم الحللي محققا مد للإفان بالبحث بصير
الامر محكما متقها حتى عين الكفر للقاتل بالخناق بعد ما بذل أقصى جهده في
تحقيق المسئلة. والثاني. ان البيهقي هو امام المحدثين وكتابه (الاسماء والصفات)
خزانة للروايات المسندة والاشعري هو امام اهل السنة في الكلام وكتابه
هذا مخزن للاستدلال الكلامية ومن المقررات المسلمات ان اتباع كل
احد والاخذ بقوله وترجيحه على الاخر في هذا الاتباع والاخذ انما يكون
في فن غلب عليه فهو غواص بحاره وسيار قفاره فعلى هذا لا يكون ما رواه
بسند معاد لا مانع له البيهقي فكيف يرجع ما نقله الاشعري من مرويات الناس
بغير ان يوثق روايته وبدون ان يوجد من غيره توثيقهم كافي هذا المقام

على ما رواه البيهقي بسنده او نقله ووثق روايته وعد لهم ومعناه يخالف
معنى ما نقله الاشعري وبناقضه. والثالث. انه ليس في هذا الباب من كتاب
البيهقي شمة من هذه الروايات ورائحة منها مع انه يحسن ايرادها وادراجها
في اخواتها وامثالها للاثبات ذكرت في كتاب البيهقي مسند افعدم ذكرها
في موضعها من ذلك الكتاب اقوى ما يدل على كونها موضوعة مختلفة
لا يلتفت اليها ولا يصغى الى مالد بها اما اخوات هذه الروايات وامثالها من
كتاب البيهقي فمنها ما قال اخبرنا ابو عبد الله قال اخبرني ابو احمد بن ابي الحسن
قال انا عبد الرحمن يعني محمد بن ادريس الرازي قل في كتابي عن الربيع
ابن سليمان قال حضرت الشافعي رضى الله عنه وحدثني ابو شعيب الاثني
اعلم انه حضر عبد الله بن عبد الحكم و يوسف بن عمرو بن يزيد وحفص
الفرد و كان الشافعي رضى الله عنه يسميه المنفرد فسأل حفص عبد الله بن
الحكم فقال ما تقول في القرآن فابي ان يجيبه فسأل يوسف بن عمرو فلم يجبه
وكلاهما اشارا الى الشافعي رضى الله عنه فسأل الشافعي فاحتج الشافعي وطالت
المنظرة وغلب الشافعي بالحجة عليه بان القرآن كلام الله غير مخلوق وكفر
حفص الفرد قال الربيع فلقيت حفص الفرد فقال اراد الشافعي قتلي. اخبرنا
ابو عبد الرحمن السلمي قال سمعت عبد الله بن محمد بن علي بن زياد يقول
سمعت محمد بن اسحاق بن خزيمة يقول سمعت الربيع يقول لما كلم الشافعي
حفص الفرد فقال حفص القرآن مخلوق فقال الشافعي كفرت بالله العظيم
وقال عبد الرحمن بن عفان سمعت سفيان بن عيينة في السنة التي ضرب

فيها المريسى قال ويحكم القرآن كلام الله قد صحبت الناس وادركتهم
هذ اعمر بن دينار الخ قال ابن عيينة فانعرف القرآن الا كلام الله عز وجل
ومن قال غير هذا فعليه لعنة الله لا تجالسوه ولا تسمعوا كلامهم انتهى
والرابع ان البيهقي كان متعصبا في مذهبه ومتصلبا في مسلكه تشهد
عليه (سننه الكبرى) فان فيه اعتراضات فقهية على الامام رد ها و اجاب
عنها العلامة المارديني في كتابه (الجواهر النقي في الرد على البيهقي) فلو كان لهذه
الروايات اصلا لذكرها البيهقي في كتاب الاسماء والصفات وماتركها وغفل
عنها البتة ولما لم يذكرها في كتابه بل ذكر ما يناقضها ويناقضها لعل على انه لا اصل
لهذه الروايات والخامس ان البيهقي احتج عن الامام واصحابه في عدم خاق
القرآن واحتج الاشعري عن انكر على الامام عقيدته الخلق فالامام ممدوح في
كتاب البيهقي ومحتج به بخلاف هذا الكتاب فانه غير محتج به فيه بل هو
مذموم بمقتضى هذه الروايات ومنكر عليه فهذان الصنيعان للبيهقي والاشعري
منضاد ان مند افعان فتكون روايات البيهقي دافعة لهذه الروايات للاشعري
للقاعدة التي ذكرناها في الوجه الثاني الوجه السادس انه قال البيهقي
في آخر كتابه وقد تركت من الاحاديث التي رويت في امثال ما اوردته
ما دخل معناه فيما نقلته او وجدته باسناد ضعيف لا يثبت مثله انتهى فثبت
من قوله هذا ان ماترك من الروايات لا يخلو تركه من احد هذين الوجهين
ولما كانت هذه الروايات متروكا ذكرها في كتاب البيهقي ولا يمكن ان
يكون تركها له خول معناها في روايات البيهقي وهذا ظاهر جدا تبين

ان وجه تركها انما هو شدة ضعف في اسنادها بحيث لا يثبت بمثل هذا
الضعف شيء والسابع ان رواية محمد بن الحسن توهن هذه الروايات وتجعلها
مخدوشة وتقوي اقتراءها وتجعلها مقدوحة وذلك بوجهين الاول انه
ليست هذه الرواية في الابانة مع ان من عادتهم انهم يذكرون في معرض
الاحتجاج وموضع الاستدلال غالب اقوال العلماء الذين يتقاربون ويتماثلون
في العلم ونقل في هذا الباب ممن هو متقارب في الزمان ومماثل في العلم
لل امام محمد محتجا بهم ومستدلا عنهم وما ذكر قوله هذا مع انه ابلغ في
تشنيع القائلين بخلق القرآن مبلغا عظيما والمخالفة من القوم في عادتهم والاجنبية
منهم في صنيعهم بخدش الامر ويخل فيه فاحتمل انه كانت هذه الرواية
في هذا الكتاب ولكنه اخرجت حين الحقت هذه الروايات فيه لكونها
قادرة فيها ناقضة لها كما يرمى اليه في الوجه الثاني وواقع في موقعه وخال
في محله والثاني ان مقتضى قول الامام محمد هو ان تشعروا وتفظعوا على
قائل هذا القول غاية تشنيع وتفظيع واجتنوبوه وتحذروا منه نهاية تحذر
وتجنب فان كان الامام قائلًا به كيف تلمذ محمد بن الحسن واقتدى به في الدين
اقتداء كليواها مما يوجب التكريم والاختلاط الاكملين لمن يلمذ
ويقتدى به وان كان محمد بن الحسن كرم الامام واخطط به اختلاطا تاما
مع هذه العقيدة له صار قابلا للذم ومقطعا للاحتجاج باقواله وحيث
احتج به البيهقي يكون هو مطعون تامل ما حقيقا بان يشنع في انه كيف احتج
بمثل هذا العالم الذي يعود عليه الذم شرعا ويدخل في وعيد قوله تعالى

لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون فانظر الى انه
اين صار الامر والى ابي قبيصة انتهى والى ابي العباد بالله واليه المشتكى ولما لم توجد
هذه الامور ومحال ان توجد فمحال ان توجد هذه العقيدة في الامام
ولله الحمد واعلم ان مما يبطل معنى هذه الروايات ويثبت انه ما قبل الامام
هذا القول وما اعتقده قط بل كان بريئا منها مدة عمره ما روى البيهقي
عن محمد بن اسمعيل البخاري ان القرآن كلام الله تعالى ليس بمخلوق عليه
ادركنا علماء الحجاز اهل مكة والمدينة واهل الكوفة والبصرة واهل
الشام ومصر وعلماء اهل خراسان انتهى وهذا لانه اذا اخبر احد من ادراكه
لشخص او جماعة على حالة مخصوصة بدون ان يعين زمان ادراكه وبقيدتها
في زمان مخصوص وكان المدرك بالكسر مثاخر في الزمان عن المدرك
بالفتح او معاصرا له ينبغي ان يعلم منه ان ادراكه عام وشامل لكل ولا يقيد
بزمان دون زمان وان الحالة المذكورة حالة دائمة للمدرك غير منفكة عنه
لا سيما اذا ذكر هذا الادراك استشهادا على المقصد وتقوية للمطلب اذا تقررت
هذه المقدمة وارتسمت في الذهن فنرجع الى المقصد ونقول ان البخاري
ذكر في هذه الرواية ادراكه مطلقا بغير ان يقيد ان جماعة معينة او فردا معيناً
من تلك الجماعة كان يعتقد او لا خلق القرآن ثم رجع عنه فيجب ان يكون
الامام الاعظم والمجتهد الافخم ابو حنيفة الكوفي في مدركي اهل الكوفة
دخوليا لوليا لوليا وان يكون ابتداء وانتهاء على ان القرآن غير مخلوق لا يخفى
على النفوس الخيرة انه اتفق المحدثون وحفاظ الشرع المنيف واجمع الفقهاء وائمة

الدين الشريف ان الامام الاعظم كان عالما زاهدا عاملا وامانا متورعا كاملا
ومتقوها الشريعة القليلة بطعنه وجرحه لا يمكن ان يكون ناقضا لذلك الاجماع
خارقاله بل يضرب بطعنهم في وجوههم فيقلبون خاسرين لا سيما اذا كانت الائمة
الثلاثة الذين اتبعهم جمع كثير وجم غفير من اكار العلماء في كل عصر وملازال كل
قطر من اقطار العالم يقلد هم يمدحون الامام ويتنون عليه فانه لما كان الطاعنون
اكثرهم من مقلدي هذه الائمة ومتبعيهم ينسبون الى احد منهم لا بد ان
تكون هذه الائمة فوق الطاعنين في العلم والفهم فطعن ثلاث الطاعنين فيمن
اشي عليه ائمتهم ثناء بكليا ومدحوا مدحا دينا باطل ومن الحق عاطل
يضمحل مطاعنهم في مدائحهم وتلاشي فتصير هباء منثورا ويعود كل منهم
ملوما مدحورا قال الامام الشافعي ائمتهم باين الناس في الفقه
عنه على ابي حنيفة وقال مالك عالم المدينة وامام الائمة فيما روى الخطيب
عن احمد بن الصباغ قال سمعت الشافعي محمد بن ادريس قال قيل لما لك
ابن انس هل رأيت ابا حنيفة قال نعم رأيت رجلا لو كنت في هذه السارية
انت يحمله اذ هب لاقام بحجته كذا في تبيض الصفحة في مناقب الامام
ابي حنيفة للسيوطي الى غير ذلك مما يطول شرحه وسبباتي منه نبذة في
كرشنة من اليم او قطرة من البحر وقد نطق الشرع بشأته وافصح عن بهته
يقف عنده من عنده الرشد والدهاء ولا يتجاوز عنه الا من اتبع الهوى
وركب متن عشواء وهو حديث الثريا خرج جهابذة المحدثين كالبخاري
ومسلم وغيرهما بالفاظ مختلفة متقاربة لا يختلف معها المعنى فهو اصل في البشارة

بالامام بالغ المحل الاسنى قال المحقق المحدث العلامة السيوطى في تبيين الصحيفة
في مناقب الامام ابى حنيفة ان هذا اصل صحيح معتمد عليه في البشارة بابى حنيفة
وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الامام ابى حنيفة ممدوح بلسان الشريعة
ولسان الجماهير من علماءها ومن كان ممدوحا بلسان الشرع ولسان علمائه ما يقول
بخلق القرآن قط فينتج من هاتين المقدمتين ان الامام ابى حنيفة ما كان قاتلا
بخلق القرآن قط اما الصغرى فاثبتناها واما الكبرى فاثبتتها ان القول
بخلق القرآن كفر وشرك بالله تعالى وهما مذمومان عند الشرع وعند كل
من علمائه فالامام ممدوح من جهة الشرع والكفر مذموم من تلك الجهة
ايضا فاذا اتحدت جهتها فهاهما متناقضان فلا يجتمعان واعلم انه قد الف العلماء
من اهل المذاهب الاربعة كتباً وم رسائل في مناقب الامام وشهدوا ببجلالة شأنه
وعظم مكانه في الدين ولما لم يكن مقصودنا جمع الروايات والاحاطة بها
بل المطلوب انما هو تقرير امر من الامور واثبات مطلب من المطالب فنورد
من تلك الروايات ما يكفينا في اثبات مقصودنا وقرراره على مركزه ومن
اراد الاحاطة بها فعليه بتلك الكتب وهو روي ان الاول منها في ما ورد
الحافظ السيوطى في تبيين الصحيفة فقال وروي ايضا عن ابى بكر بن عياش
قال مات عمر بن سعيد اخو سفيان فاتيانه نعيه فاذا المجلس غاص باهله وفيهم
عبد الله بن ادريس اذ اقبل ابو حنيفة في جماعة معه فلما رآه سفيان تحول
من مجلسه ثم قام فاعتنقه واجلسه في موضعه وقعد بين يديه فقلت له يا ابا
عبد الله رأيتك اليوم فعلت شيئا انكرته وانكر احبابنا عليك قال وما هو

قلت جاءك ابو حنيفة فقلت اليه واجلسته في موضعك وصنعت به صنيعا
بليغا فقال وما انكرت من ذلك هذا رجل من العلم بمكان فان لم اقم لعلمه قمت لسننه وان
لم اقم لسننه قمت لفقهه وان لم اقم لفقهه قمت لورعه فاحمى فلم يكن له عندى جواب
انتهى اقول يظهر من هذه الرواية ان الرواية الاولى من روايات الابانة مفترية على
سفيان الثورى لانه لا تخلو واقعة هذه الرواية اما ان تكون قبل واقعة
تلك الرواية من الابانة او بعد هافى الاول تضحمل هذه المنقبة السابقة
المستورة في هذه الرواية من المنقبة لللاحقة المذكورة في تلك الرواية
بحيث لا يبقى لتلك المنقبة اعتبار بعد وجود هذه المنقبة مع ان الاعتبارين
من العلماء كالحافظ السيوطى وغيره اوردوا هذه الرواية في مناقب الامام
واثبتوا بها علو مكانه في الدين فيظهر من اعتبار هذه الرواية بايرادها في
مناقبه والاحتجاج بها كون تلك الرواية مفترية على الثورى منسوبة اليه
وعلى الثاني كيف يتصور ان يصدر من مثل سفيان نحو هذه المبالغة في
مدح الامام وتكريمه وترديد من انكر هذه المبالغة بغاية المدح له مع انه
سبق بتهجينه بما اعلن من كفره وما وافق معه بل ثبت منه التكفير لقائل الخلق
وغاية الاهتمام فيه كما اخرج اللالكاتى في السنة نا الخالص نا ابو الفضل شعيب بن محمد
نا على بن حرب بن بسام سمعت شعيب بن جريز يقول قلت لسفيان الثورى
حدثت بحديث السنة ينفعنى الله به فاذا او قفت بين يديه قلت يارب حدثنى
بهذا سفيان فانجوا انا وتوخذ قال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم القرآن كلام الله
غير مخلوق منه بدأ و اليه يعود من قال غير هذا فهو كافر والايمان قول وعمل

وانية يز يدو يقص وتقدمه الشيخين الى ان ختم هذا الكلام على قوله اذا وقف
بين يدي الله فسا لك من قال هذا فقل يارب حدثني بهذا سفيان الثوري
ثم خل بيني وبين الله عز وجل * هذا ثابت عن سفيان اورد الحافظ الذهبي
في تذكرة الخلفاء في ترجمة سفيان الثوري فان كان الثوري كرم الامام واثني عليه
بمثل هذا التكريم والثناء البالغين الى اقصى مدارجها مع كونه على هذه العقيدة التي
يستحق بها صاحبها غاية اللوم ونهاية العذر فيكون هو مطعوناً حقيقة بان يجعل هدفاً
لسهام الملامة وثبت من استقر احواله واقواله وتبع اعماله وافعاله ان شأنه
ارفع من ان نتجه اليه المطاعين القادحة وان تلحقه موجبات الملامة * والثانية
ماروي الخطيب عن محمد بن بشير قال كنت اختلف الى ابي حنيفة والى سفيان
فيقول لقد جئت من عند رجل لو ان علقمة والاسود حضرا لاحتاجا الى
مثله فأتى سفيان فيقول من اين جئت فاقول من عند ابي حنيفة فيقول
لقد جئت من عند افعه اهل الارض انتهى ورواه السهوي ايضا في تبيين
الصحيفة * قلت يظهر ايضا مما قال في الرواية المذكورة قبل هذا وان الوصف
في مقام المدح بانه افعه اهل الارض يكون منقبة دينية والمنقبة الدينية
لا تجتمع مع المنقصة الدينية مفاده انه متى تحققت المنقبة الدينية لا تصور
المنقصة الدينية هذا متى تقررت المنقصة الدينية لا تجتمع معها المنقبة الدينية
ولما قال سفيان للامام انه افعه اهل الارض كان هذا منقبة بلغة ومديحة
عظيمة في حقه وعلى صدق هذه الروايات من الابانة كان الامام قاتلاً
بخلفي التمران لا شك انه منقصة تامة فكيف تستقر تلك المنقبة مع هذه

المنقصة وكيف كان يجوز مثل الثوري تلك المنقبة لمن فيه مثل هذه المنقصة
وكيف يرضى لنفسه هذا الصنيع الفظيع حاشاهم عن ذلك ونكف السنتنا عن
ان نقول فيهم ما هم بريئون عنه ويثبت تجدد المقولة على تجدد الاثبات
مما قال الراوي في هذه الرواية بان كنت اختلف فأتى فيقول فأتني احتمال
ان ما قال الثوري في حق الامام بانه افعه اهل الارض كان بعد ما رجع
الامام عن هذه العقيدة لانه لما كان تجدد هذه المقولة الواحدة للثوري
وتعدد ما حسب تجدد الاثبات وتعدد فتعيين مقولة من تلك المقولات
للبعدية يقتضي تعيين اتيان من الاثبات المتعددة لها وتعيينها بلا دليل يدل عليه
ترجيح بغير مرجع واما ان تسلسل هذا الاثبات بوخذ ابتداءه بعد رجوع
الامام عن هذه العقيدة او يحتمل ذلك فيقتضي دليلاً مرجحاً وبرهاناً معيناً
حتى يعين ان سلسلة الاثبات ابتداءه من وقت كذا او ليس فليس فالمقصد
على حاله وان صرفنا النظر عن كل هذا فنكون الرواية الاولى من
روايات الابانة مخدوشة وغير مسموعة مجروحة غير مقبولة ايضا على قاعدة
المحدثين . قال شيخ الاسلام التاج السبكي في الطبقات قد عرفناك ان الجرح
لا يقبل منه الجرح وان فسر في حق من غلبت طاعاته على معصيته ومادحوه
على ذاميه ومزكوه على جارحيه اذا كانت هناك قرينة يشهد العقل
بان مثلها حامل على الوقعة فيه من تعصب مذهبي او منافسة دنيوية وغير
ذلك كما يكون بين النظر اذ حيث لا يلتفت الى كلام الثوري وغيره في
ابي حنيفة الى آخر ما قال والذهبي عدل الامام با على مدارجه حيث لم يذكر الامام

في كتابه ميزان الاعتدال في نقد الرجال لجلالته الباهرة وعظمته الظاهرة التي لا تخفى على احد ولا يشك فيه فرد كما قال (١) وكذا لا اذكر في كتابي من الائمة المتبوعين في الفروع احد الجلالتهم في الاسلام وعظمتهم في النفوس مثل ابي حنيفة والشافعي والبخاري انتهى وظاهر ان الذهبي محك الرجال وامام النقاد بن بصير متيقظ لا يتغافل متصلب متعصب يبالغ في الجرح لا يتساهل بل هو لشدة في الجرح من الحق قد يتأيل فان كان الامام قائلاً بخلق القرآن يستحيل عادة ان يخفى على مثل هذا الخبير ولا يقف عليه وان كان يعلم فبعيد ان يعد له هكذا مع وجود ما يوجب الجرح القوي فيه واما الاستنباط المخصوصة المذكورة في هذه الروايات فهي وان ابطالناها من الاصل بحيث لا يكون له اخل فيه دخل ولكن تقوى هذا الابطال وتؤيده حكاية الاستنباط المطلقة التي كذبها وابطلها القاضي ابو اليمن في كتابه مختار المختصر و ابو المؤيد في جامع المسانيد واذ ابطال العام بطل الخاص ضرورة فان الخاص داخل في العام قال القاضي ابو اليمن في مختار المختصر ان ابا حنيفة استتيب من الزندقة مرتين وذلك كذب وفي رواية من الكفر مراراً قال ابو المؤيد في جامع المسانيد اما قول الخطيب حاكياً عن سفيان الثوري انه قال استتيب ابو حنيفة مرتين من الكفر له وجوه ثلاثة احد ها ان سفيان كان بينه وبين ابي حنيفة عداوة لان ابا حنيفة كان يباحثهم فلا يقدر على ان يتكلموا فكان سفيان وامثاله من البشر تآمرهم النفس الامارة بالسوء على الوقعة فيه

(١) اي في خطبة كتابه ميزان الاعتدال ١٢ المصحح

بحكم البشرية كاخوة يوسف اولاد يعقوب ثم يتذكرون فاذا هم مبصرون الثاني ان ابا يوسف فسر ذلك فقال لما دعا ابن هيرة ابا حنيفة الى القضاء فامتنع وكان مذهب ابن هيرة ان من خرج عن طاعة الامام كفر فقال له كفر يا ابا حنيفة تب الى الله تعالى فقال اتوب الى الله من كل سوء ثم دعاه الثانية ففعل ذلك ثلاث مرات الى ان قال فهذا معنى قول سفيان استتيب ابو حنيفة من الكفر مرتين الثالث ما قيل ان الخوارج دخلوا الكوفة فقصدوا ابا حنيفة بالسيف المشهورة فقالوا انزع عم انه لا يكفر احد بذنب والحكاية مشهورة الى ان قال ابو حنيفة اتوب الى الله من كل ذنب فقال اعد اوّه استتيب ابو حنيفة ذكرها ايضا المحدث الجليل المتكلم النبيل المنضلع في العلوم بضلع قوي ابن حجر المكي الهيثمي الشافعي فقال في كتابه (الخبرات الحسان في مناقب الامام الاعظم ابي حنيفة النعمان) انه وقع لبعض حساد ابي حنيفة الذين ينقصونه مما هو يرى منه انه ذكر في مثالبه انه كفر مرتين واستتيب مرتين وانما وقع له ذلك مع الخوارج فارادوا انتقاصه به وليس بنقص بل غاية في رفعه اذ لم يوجد احد يباحثهم غيره رحمة الله عليه انتهى ثم من مؤيدات هذا الافتراء كثرة معاندي الامام من معاصريه وغيرهم من اهل الاهواء والزندقة وما حكى من سعيهم في ايذائه وايلامه ومن جهدهم في الزامه واتهامه فكيفهم الله تعالى على ونحوهم فاقبلوا خاسرين ورجعوا خائبين وكانوا من الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعاً لانهم ارادوا اطفاء نور الله في الارض

والله متم نوره على رغم المفسدين * اعلم ان الابانة ليس فيها رواية الاستتابة
عن سفيان الثوري كما هي في جامع المسانيد بل الذي عنه في هذا الكتاب
ان الامام كان يقول بخلق القرآن والاستتابة فيه انما هي مروية من غيره الا انه
تؤول جميع الروايات الى جرح سفيان في الامام باي وجه كان فتكون
مدفوعة بروايات اخرى منه كما ذكرنا وبغرض ان لا تكون مدفوعة
منها فالجرح من سفيان في حق الامام سواء كانت بالاستتابة او نسبة
هذه العقيدة اليه مردود على قاعدة المحدثين لا يلتفت اليه كما نقلنا من
الطبقات للسبكي وان كان الجرح منه بالاستتابة فهو له كما هي معنى الوجه
الثاني من جامع المسانيد او محرفة كما يعلم من الوجه الثالث من هذا الكتاب
ايضا وان لم تعتبر تلك الامور التي ذكرناها بل نقدرها مدفوعة غير مذكورة
وتأملنا في مسلك الامام وطريقته وتبعنا مذهبه وشربه فيعلم منه وحده
علما جازما ان الامام بريء عن القول بخلق القرآن وامثاله من العقائد الزائفة
قلل ابو اسامة سمعت سفيان يقول ليس طلب الحديث من عدة الموت لكنه
علة يشاغل بها الرجل * فأت صدق والله ان طلب الحديث شيء غير الحديث
فطلب الحديث اسم عرفي لا مورزائفة على ما تحصل ماهية الحديث
وكثير منها مراق الى العلم واكثرها موريشغف بها المحدث كتحصيل النسخ
المليحة وطلب المعالي وتكثير الشيوخ الخ فاذا كان طلبك للعلم النبوي
محققا بهذه الآفات فمتى خلاصك الى الاخلاص واذا كان علم الآثار
مدخولا فمأظنك بعلم المنطق والمجدل وحكمة الاوائل التي تسلب الايمان

وتورث الشكوك والحيرة التي لم تكن والله من علم الصواب ولا التابعين
ولا علم الاوزاعي والثوري ومالك وابي حنيفة وابن ابي ذئب وشعبة
وهكذا اعد الآخرين من العلماء ثم قال بعده بل كانت تلومهم القرآت
والحديث والفقه والتجويد وشبه ذلك كذا في تذكرة الحفاظ للذهبي
الحافظ الناقد صفحة (١٨٤) و (١٨٥) من الجلد الاول (١) * قلت في هذا غاية
تيرية للامام الاعظم ونهاية تطهير له من هذه العقيدة وامثاله واشباهها
وانه من الائمة الاجلة وقدوة هذه الامة وان طريقه طريق مرضي
ومنهجه منهج سوي يرغم انفس كل غادر غوي بقوة الله القادري القوي
افمن يقول بخلق القرآن يجعل من الائمة المتبوعين للمسلمين ومن الذين
قام بهم من رالدين واستنارت بهم مناهج اليقين وتضمن هذه العبارة
للذهبي مع قوله الذي نقلناه من ميزان الاعتدال لانها تخرج الجرائع وتورد
عليها القبائح وتوقع الجارحين في التضائح وتثبت للامام مدحها هي ام المدايح
وقال فخر الاسلام والمسلمين البزدوى الذي هو امام الائمة للاصوليين
في كتابه في اصول الفقه يمدح الامام ويبين احواله السنية وكان في
علم الاصول اماما صادقا وقد صح عن ابي يوسف انه قبل ناظرت ابا حنيفة
في مسألة خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأيي ورأيه على ان من قال بخلق
القرآن فهو كافر وصح هذا القول عن محمد رحمه الله ودلت المسائل المتفرقة
عن اصحابنا في المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شيء من مذاهب

الاعتزال والى سائر الاهواء انتهى وقال شارحه في شرح هذا المقام وما يدل على تبخره فيه ما روى يحيى بن شيان عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال كنت رجلا اعطيت جدلا في الكلام فمضى دهر فيه اتردد وبه اخاصم وعنه اناضل وكان اكثر اصحاب الخصومات بالبصرة فدخلتها نيفا وعشرين مرة اقيم سنة و اقل واكثر و كنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات المعتزلة و سائر طبقات اهل الاهواء و كنت يحمدا الله اغلبهم واقهرهم ولم يكن في طبقات اهل الاهواء احد اجدل من المعتزلة لان ظاهر كلامهم يحويه تقبله القلوب و كنت ازيل قلوبهم ببداية الكلام انتهى * اقول ان قوله قد صح عن ابي يوسف انه قال نظرت ابا حنيفة الى آخر ما قال مفسرا للدعوى المتقدمة المذكورة في قوله كان في علم الاصول اماما صادقا ومثبت لها ينبغي ان تنزل هذه العبارة المتقدم ذكرها منزل الدعوى ويفهم ما بعد هاد ليها فتقدم الدليل الذي هو مناظرة الامام في مسألة الخلق على دلائل اخرى وذكره بصورة القصة والواقعة دون ما سواه من الدلائل يعلم منه انه كان للامام واصحابه جهدا عظيما في انكار خلق القرآن واهتماما بليغ فيه حيث باحث معه افضل تلامذته واذكاهم واجودهم بحثا طويلا بالافصار كان الامام ازال اشمس تحقيقه الظلمة المظلمة التي احاطت الامر من كل جانب فصارت مستيرة منيرة مستضيئة مضية لا يستريب معها في كفر قائله كل اريب لبيب ولا يدب في الصدور من الشك فيه ديب وحيث قدم البزدي هذا الدليل على دلائل اخرى وذكرها بصورة

مخصوصة مخالفة لقصور تلك الدلائل دالة على اهتمام الامام فيه فهو من اعظم الادلة عند علي دعواه وهي كون الامام اماما صادقا في علم الاصول فيقول البزدي هذا يكشف القناع عن روايات الابانة يحملها باثبات اقتراءها ووضعها ثم ينظر الى عبارة الشارح فانه يتضح منها صنيع الامام ودأبه ومخاصمته اهل الاهواء عامتهم والزامه والخاصة لمه فان كانت عقيدة الخلق متمكنة في الامام وهي من اشد المنكرات وقائلها من اعظم اهل الهواء واجل المتدعين كيف يستقيم عليه صنيعه هذا وما يوضح مسلك الامام وبينه بحيث لا يتردد بعده متردده وما روى فلان عن نعيم بن حماد قال سمعت عبد الله بن المبارك يقول قال ابو حنيفة اذا جاء الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعلى الرأس والعين واذا كان عن اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم اخترنا ولم نخرج من قولهم واذا كان عن التابعين زاحمناهم (١) اورد هالحافظ السيوطي في تبيين الصحيفة في مناقب الامام ابي حنيفة * اقول انه يبعد على هذا المسلك للامام غاية البعد ان تمكن هذه العقيدة في الامام اشد التمكن بحيث انتهى الامر باستتابته وهي متمكنة بعد هالا ايضا غير زائلة مع انه يعلم قبحها من اول النظر في الاحاديث والاثار فكيف يخفى على من قصر نظره عليها بعد كتاب الله تعالى في الليل والنهار اعاد تالله من (١) وقد اسند هذه الرواية وامثالها باسانيد متصلة العلامة الخطيب ابو المويد موفق بن احمد المكي في كتابه المناقب للامام الاعظم المطبوع بدائرة المعارف النظامية من اراد البسط فليطالع ١٢ المصحح

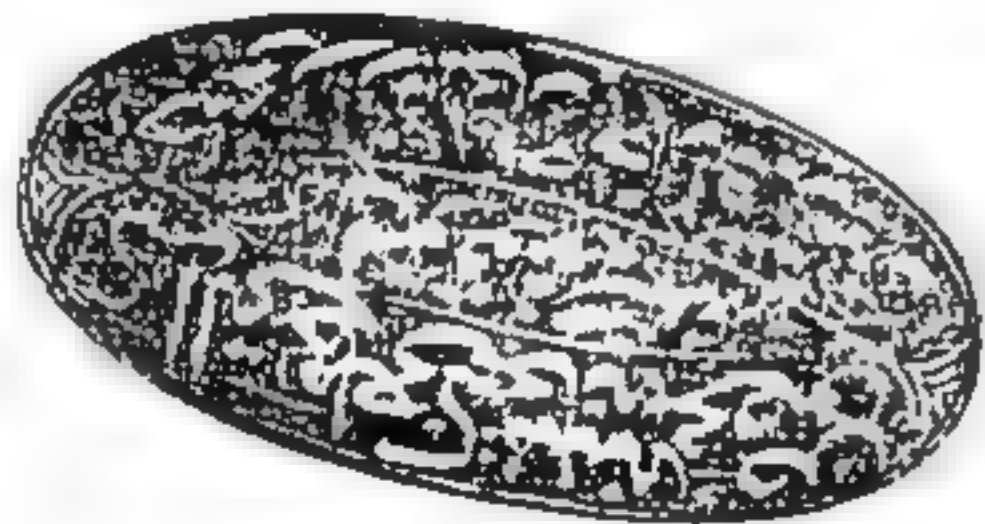
هذا القول في الاكابر واذ انتهى الامر الى هذا المقام فتمسك القلم ولتختم الكلام فان الامور التي تكون بينهم الاجماع موجبة لتزبد اليقين وتأكيدا كثيرة وما يتنبأها في منها بئذ يسيرة وهي تكفي العاقل فان له تكفي الاشارة والجاهل لا تفهده العبارة

تنبهات

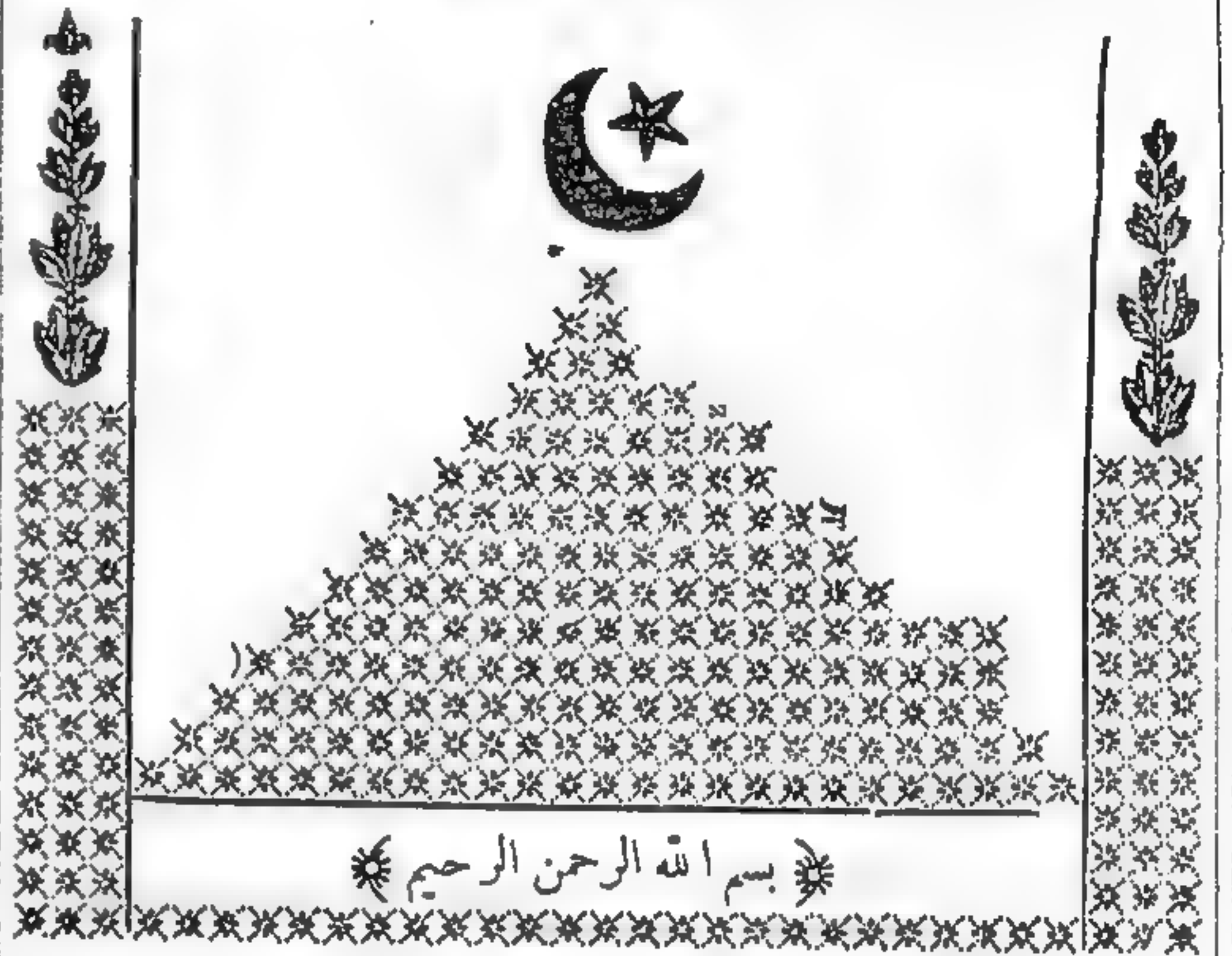
الاول منها ان القول بمنظرة الامام في مسئلة الخلق مذکور في ثلاثة كتب احدها الابانة وثانيها كتاب الاسماء والصفات وثالثها كتاب البزدوي وفي متفقة على اصل المناظرة ولكنها مختلفة متناقضة في بيان ما لحاقى الاول منها ان الامام رجع بعد المناظرة عن عقيدة خلق القرآن وظاهر ان الرجوع من امر يقتضي سبق الرجوع عنه وايضا يتضح من عبارته ان ابا يوسف ما ناظر الامام الا لابطال عقيدته وارجاعه عنها وفي الاخير بين ان الامام و ابا يوسف انما بعد المناظرة على تكفير قائل الخلق ولا يخفى ان مقتضى هذا هو ان المناظرة ما كانت الا لتقرير حكم المسئلة بعد تحقيقها التام وامان عقيدة الامام كانت هكذا قبل المناظرة فاین هو في الرواية المذكورة في هذين الكتابين بل ثبت منها فيه ويظهر منها خلافة فالعبارة التي وردت بهارواية المناظرة في الكتابين الآخرین يظهر منها كذب رواية الابانة بعبارتها الكذائية والثاني ان رواية المناظرة باي عبارة كانت تدل على ان البحث في هذه المسئلة انما كان منسباً من الامام ابي يوسف لا الامام الاعظم فان المروي في كتاب الاسماء والصفات هو لفظ كلمت ابا حنيفة وفي كتاب البزدوي

هو ناظرت ابا حنيفة لا كلمتي و ناظرني فيظهر منه ان الامام كان قبل المناظرة على يقين تام بعدم الخلق واما بعد المناظرة فراد يقينا بعد يقين فافهم الى اقصى مراتبها التي ليست بعد هامرية فوقها والثالث انه يتفطن الخبير ويخبر البصير مما ذكره لجمال التعريف والوضع ومحال الافتراء والاختلاف في هذا الامر انه

من ابن حصل لم السعة لهذا الافتراء فانهم
يكفي لم اد في سعة وان كانت او هن
من بيت العنكبوت ١٢ تمت كنبه
محمد عنايت الله كان الله له



ان هذا رسالة لابي القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس في الذب عن
ابي الحسن الاشعري الشافعي رحمه الله تعالى



بسم الله الرحمن الرحيم

قال ابو القاسم عبد الملك بن عيسى بن درباس الحمد لله وسلام على عباده
الذين اصطفى وخص نبينا محمد وآله منه بالنصيب الا وفي ما بعده فاعلموا
معشر الاخواني وفقنا الله واياكم للدين القويم وهذا انا اجمعين للصراط المستقيم
بان كتاب الابانة عن اصول الديانة الذي الفه الامام ابو الحسن علي بن
اسماعيل الاشعري هو الذي استقر عليه امره فيما كان يعتقد وبما كان يدبر
الله سبحانه وتعالى بعد رجوعه عن الاعتزال بمن الله ولطفه وكل مقالة
تنسب اليه الآن مما يخالف ما فيه فقد رجع عنها وتبرأ الى الله سبحانه منها
كيف وقد نص فيه على انه ديانته التي يدبرها الله سبحانه بها وروى واثبت

ديانة الصحابة والتابعين وائمة الحديث الماضين وقول احمد بن حنبل رضي الله
عنهم اجمعين وانه عادل عليه كتاب الله وسنة رسوله فهل يسوغ ان يقال انه
رجع عنه الى غيره فالى ماذا يرجع انراه يرجع عن كتاب الله وسنة
نبي الله خلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون وائمة الحديث المرصيون
وقد علم انه مذ هبهم ورواه عنهم هذا الامر ما لا يليق بنسبته الى
عوالم المسلمين كيف بائمة الدين او هل يقال انه جهل الامر فيما نقله عن
السلف الماضين مع اخفائه جل عمره في استقراء المذاهب وتعرف الديانات هذا
مما لا يتوهمه منصف ولا يزعمه الامكابر مسرف ويكفيه معرفته بنفسه انه
على غير شئ وقد ذكر الكتاب واعتمد عليه واثبتته عن الامام ابي الحسن
رحمة الله عليه واثني عليه بما ذكره فيه وبرأه من كل بدعة نسبت اليه
ونقل منه الى تصنيفه جماعة من الائمة الاعلام من فقهاء الاسلام وائمة
القراء وحفاظ الحديث وغيرهم منهم الامام الفقيه الحافظ ابو بكر البيهقي
صاحب النصايف المشهورة والفضائل الماثورة اعتمد عليه في كتاب
الاعداد له وحكي عنه في مواضع منه ولم يذكر من تأليفه سواه فقال
في باب القول في القرآن ما انبأنا الامام الحافظ ابو القاسم علي بن
الحسن بن هبة الله الشافعي المعروف بابن عساكر بقراءته عليه قال
انبأنا ابو عبد الله محمد بن الفضل بن احمد القراوي الصاعدي قراءة
عليه انبأنا الامام ابو بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي قال وقد حكي
عن الشافعي رحمه الله ما دل على ان ماتلوه من القرآن بالاستئذان وتسمعه باذاننا

ونكتبه في مصاحفنا كلام الله قال وبمعناه ذكره إضاعي بن اسمعيل يعني
أبا الحسن الأشعري رحمه الله عليه في كتاب الإبانة ثم قال وقال أبو الحسن
علي بن اسمعيل رحمه الله عليه في كتابه فان قال قائل حدثونا انقولون
ان كلام الله في اللوح المحفوظ قيل له نقول ذلك لان الله قال بل هو قرآن
محمّد في لوح محفوظ* فالقرآن في اللوح المحفوظ وهو في صدور الذين اوتوا
العلم قال الله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم* وهو متلو
بالاستنساخ قال الله تعالى لا تحرك به لسانك* فالقرآن مكتوب في الحقيقة محفوظ
في صدورنا في الحقيقة متلو بالاستنساخ في الحقيقة مسموع لنا في الحقيقة كما قال
الله تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله* هذا آخر ما حكاه البيهقي عن كتاب
الإبانة وقال البيهقي ايضاً في اول هذا الباب بعد احتجاجه بآيات وغيرها
مما هو مذکور في كتاب الإبانة فقال وقد احتج علي بن اسمعيل بهذه
الفصول* ومنهم الامام الحافظ أبو العباس أحمد بن ثابت العراقي* فانه قال
في بيان مسألة الاستواء من تأليفه ما اخبرنا به ٧ انبأ الامام الحافظ
أبو العباس أحمد بن ثابت قال رأيت هولاء الجهمية يفتنون في نفي العرش
وتأويل الاستواء الى ابي الحسن الأشعري وما هذا باول باطل ادعوه
بكذب تعاطوه فقد قرأت في كتابه الموسوم بالإبانة عن اصول الديانة ادلة
من جملة ما ذكرته على اثبات الاستواء وقال في جملة ذلك ومن دعاه
اهل الاسلام جميعاً اذ هم رغبوا الى الله تعالى في الامر النازل بهم يقولون
باسما كن العرش ثم قال ومن حلقهم جميعاً قولهم لا والدي احتجب بسبع

سموات هذا آخر ما حكاه وهو في الإبانة كما ذكره* ومنهم الامام الاستاذ
الحافظ أبو عثمان اسمعيل بن عبد الرحمن بن أحمد الصابوني* فانه قال ما نبأني به
الشيخ الجليل أبو محمد القاسم بن الامام الحافظ أبي القاسم علي بن الحسين بن عساكر
الشافعي بيت المقدس حرسه الله ستة وسبعين وخمسة مائة قال انبأني أبي
قال سمعت الشيخ أبا بكر أحمد بن محمد بن اسمعيل بن محمد بن بشار البوشنجي
المعروف بالخربوي القفيه الزاهد اراه يخفي عن بعض شيوخه ان الامام
أبا عثمان اسمعيل بن عبد الرحمن بن أحمد الصابوني النيسابوري ما كان
يخرج الى مجلس درسه الا بيده كتاب الإبانة لابي الحسن الأشعري. ويظهر
الاعجاب بها ويقول ما الذي يتكر على من هذا الكتاب شرح مذهبه* قال
الحافظ أبو القاسم بن عساكر عقب هذه الحكاية فهذا قول الامام أبي عثمان
وهو من اعيان اهل الاثر بخراسان* ومنهم امام القراء ابو علي الحسن بن
علي بن ابراهيم القارسي* فانه قال ما نبأني به الامام الحافظ ابو ظاهر السلفي
عن ابي الحسن المبارك بن عبد الجبار بن ابي علي الصيرفي* واخبرنا ابو الحسن علي
ابن ابراهيم وفاطمة بنت الحافظ سعد الخير بن محمد بن سهل الانصاري ان قالوا انبأنا
الامام ابو علي الحسن بن علي بن ابراهيم المقرئ وذكر الامام ابا الحسن
الأشعري رحمه الله عليه فقال وله كتاب في الستة سنه كتاب الإبانة
صنفه بيعد ادخلها قال وله مسألة في الايمان انه غير مخلوق* قلت* انا
وهذه المسئلة قد ذكرها الحافظ أبو القاسم بن عساكر اثبتها عنه وهي عندنا من
رواية الامام الحافظ أبي ظاهر السلفي ولم يقع لي شيء من تأليف ابي الحسن

بالرواية المتصلة اليه سواها. ومنهم الامام الفقيه ابو الفتح نصر المقدسي.
 رحمه الله فاني وجدت كتاب الابانة في كتبه بيت المقدس حرسه الله
 ورأيت في بعض تأليفه في الاصول فصولا منها بخطه. ومنهم الامام
 الحافظ ابو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي المعروف بابن عساكر.
 فانه قال في كتاب تبيين كذب المفتري على ابي الحسن الاشعري (راد اعلى
 من زعم ان ابا الحسن لم يكن يد يد الله تعالى بما ذكره في كتاب الابانة فقال
 ما اتبني به ابني الشيخ الجليل ابو محمد القاسم انبا ابي رحمه الله قول وما ذكره يعني الزاعم
 مائة م في كتاب الابانة فقول بعيد من قول اهل الديانة كيف يصنف في
 العلم كتابا يخلده وقولا يقول بصحة ما فيه ولا يعتد به بل هم يعني المحققين من
 الاشعرية يعتقدون ما فيها اشد اعتقاد ويعتمدون عليها اشد اعتماد فانهم
 بحمد الله ليسوا معتزلة ولا نقاة لصفات الله معطلة لكنهم يشتون له سبحانه
 لما ثبته لنفسه من الصفات ويصفونه بما انصف به في محكم الآيات وما وصفه
 به نبيه صلى الله عليه وسلم في صحيح الروايات قال ولم يزل كتاب الابانة
 مستصوبا عند اهل الديانة ثم حكى ما حكاه عن الاستاذ ابي عثمان الصابوني وقال
 في موضع آخر من كتابه هذا اذا كان ابو الحسن كما ذكر عنه من حسن الاعتقاد
 مستصوبا المذهب عند اهل المعرفة بالعلم والانتقاد هو افاقه في اكثر ما يذهب اليه
 اكابر العباد ولا يقدح في معتقده غير اهل الجهل والعناد فلا بد ان نحكي
 عنه معتقده على وجهه بالامانة ونجتنب ان نزيد فيه او ننقص منه تركا
 للبيان لتعلم حقيقة حاله في صحة عقيدته في اصول الديانة فاسمع ما ذكره

في اول كتابه الذي سماه بالابانة فانه قال الحمد لله ثم استمر الحافظ ابو القاسم رحمه الله
 في ايراد الكلام على نصه وقصه من اوله الى باب الكلام في اثبات الرواية ثم جل
 لا بصاري الاخرة حرفا حرفا كما شرط ثم قال عقيب ذلك فتأملوا رحمكم الله هذا
 الاعتقاد ما اوضحه وايته واعترفوا بفضل هذا الامام العادل الذي شرحه وبينه
 وانظروا سهولة لفظه فما اوضحه واحسنه وكونوا ممن قال الله فيهم الذين يسمعون ان يقول
 فيسمعون احسنه وينوافض ابي الحسن واعترفوا انصافه واسمعوا وصفه لا حمد
 بالفضل واعترفوا لتعلموا انها كانت في الاعتقاد متفقين وفي اصول الدين
 ومذهب السنة غير مفترقين ولم تزل الحنابلة في بغداد في قد يم الله هـ
 على ممر الاوقات يعتقدون بالاشعرية حتى حدث الاختلاف في زمن ابي نصر
 ابن القشيري ووزارة النظام ووقع بينهم الانحراف من بعضهم عن بعض
 لا تحلال النظام ومنهم الفقيه ابو المعالي مجلي صاحب كتاب اللخثر
 في الفقه فقد انبا في غير واحد عن الحافظ ابي محمد المبارك بن علي البغدادي
 ونقله انا من خطه في آخر كتاب الابانة قل نقلت هذا الكتاب جميعه
 من نسخة كانت مع الشيخ الفقيه مجلي الشافعي اخرجها الي في مائة فقهتها
 وعارضت بها وكان رحمه الله يعتمد عليها وعلى ما ذكره فيها ويقول الله
 من صنفه وينظر على ذلك لمن ينكره وذكر ذلك لي وشافهني به وقال هذا
 مذهي واليه اذهب فرحمنا الله واياه نقلت ذلك في سنة اربعين وخمس
 مائة بمكة حرسها الله هذا آخر ما نقلته من خط ابن الطبري رحمه الله ومنهم
 الحافظ ابو محمد بن علي البغدادي نقل بمكة حرسها الله في شاهدة

نسخة بكتاب الابانة بخطه من اوله الى آخره وفي آخره بخطه ما تقدم ذكره
 اتقوا هي يد شيخنا الامام رئيس العلماء الفقيه الحافظ العلامة ابي الحسن ابن
 الفضل المقدسي ونسخت منها نسخة وقابلتها عليها بعد ان كنت كتبت نسخة
 اخرى مما وجدته في كتاب الامام نصر المقدسي بيت المقدس من حرسه الله
 ولقد عرضها بعض اصحابنا على عظيم من عظماء الجهة المتعين اقراء الى
 في الحسن الاشعرى بيت المقدس فانكرها وجحدتها وقال ما سمعنا بها
 اقط ولا هي من تصنيفه واجتهد آخر في اعمال رويته ليزيل الشبهة بقطته
 فقال بعد تحريك لحينه لعله الفهالما كان حشوا فاما د ريث من اي اخرى
 اعجب امن جهله بالكتاب مع شهرته وكثرة من ذكره في التصانيف من
 العلماء او من جهله بحال شيخه الذي يفترى عليه بانتائمه اليه واشتهاره قبل
 توبته بالاعتزال بين الامة عالمها وجاهلها وشبهت امره في ذلك بحكاية
 انباها الامام ابو ظاهر احمد بن محمد السلفي الحافظ رحمه الله قال انبا (١)
 فاذا كانوا بحال من ينتمون اليه بهذه المثابة فكيف يكونون
 بحال السلف الماضين وائمة الدين من الصحابة والتابعين واعلام الفقهاء
 والمحدثين وهم لا يلبون على كتبهم ولا ينظرون في آثارهم وهم والله بذلك
 اجهل واجهل كيف لا قد قنع احد هم بكتاب الله بعض من يتسنى الى ابي
 الحسن مجرذ دعواه وهو في الحقيقة مخالف لمقالة ابي الحسن التي يرجع اليها
 واعتمد في تدنيه عليها قد ذهب صاحب التاليف الى المقالة الاولى وكان
 خلاف ذلك اخرى به واولى تستمر القاعدة وتصبح الكلمة واحدة الحمد لله
 رب العالمين وهو خستنا ونعم الوكيل *

ضميمة اخرى لكتاب الابانة على اصول الديانة لمولانا المولى عنايت علي
 الحيد ر ابادي متع الله المسلمين بطول حياته *



بسم الله الرحمن الرحيم *

ومن اقوى الدلائل و اوضح البراهين على كون هذه الروايات مفتريات على
 الاشعرى مدخولة في كتابه هذا هو انه ما ذكر في كتابه مقالات الاسلاميين
 ان الامام كان قائلًا بخلاف القرآن مع انه جمع فيه مقالات الفرق الاسلامية
 سالكا في جمعه مسلك قويا ومنهج امراضا خليا عن الافراط والتفريط مضيفا الى
 كل فرقة او قائل ما هو قائله ومعتقده كما ذكره في مفتحه حيث قال اما بعد فانه
 لا بد لمن اراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات
 ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات ويصنفون في النحل والديانات
 من بين مقتصر فيا يحكيه وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه ومن بين معتمد

للكذب في الحكاية ارادة التشنيع على من يخالفه ومن بين تارك للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين ومن بين من يضيف الى قول مخالفه ما يظن ان الحجة تلزمهم به وليس هذا سبيل الدينين ولا سبيل الفاظ المميزين فخذ اني ما رايت من ذلك على شرح ما التمس شرحه من امر المقالات واختصار ذلك وترك الاطالة والاكتثار وانما ابتدئ شرح ذلك بعون الله وقوته انتهى فهذه الروايات التي تنبئ بعبارة تناعن مذهب الامام وتقصع عن اعتقاده لو كانت صحيحة لذكر الاشعري في كتابه المقالات هذه العقيدة للامام وكيف يتصور ان يتركها مع قوله المذكور آنفاً لو دى معناه الى انه ليس بمقتصر فيما يحكيه غلط فيما يذكره وتارك للتقصي فيما يرويه من اختلاف المختلفين وذكر ايضا هذه الروايات مع انه ذكر عقيدة الخلق في مواضع من كتابه المقالات ونسبها الى الفرق المتعددة كما قل في ذكر القول في القرآن قالت المعتزلة والخوارج واكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الرافضة ان القرآن كلام الله سبحانه وانه مخلوق لله لم يكن ثم كان وقال بفاصلة قليلة بعده انه حكى عن ابن الماجشون ان نصف القرآن مخلوق ونصفه غير مخلوق وحكى بعض من اخبر عنه في المقالات ان قتيلا من اصحاب الحديث قال ما كان علم من علم الله سبحانه في القرآن فلا يقول مخلوق ولا يقول غير الله وما كان فيه من امر ونهي فهو مخلوق وحكاها هذا الحاكى عن سليمان بن جرير وهو غلط عندي وحكى محمد بن شعاع ان فرقة قالت ان القرآن هو الخلق وان فرقة قالت هو بعضه وحكى زرقان ان القائل بهذا او كيع بن الحراح انتهى اقول لو كانت الروايات واقعة صحيحة معلومة

للاشعري لذكرها في هذا المقام اللائق بذكره كما لا يخفى على العاقل وقال في ذكر الخوارج والخوارج جميعا يقولون بخلق القرآن وقال في ذكر المرجئة والفرقة التاسعة من المرجئة ابو حنيفة واصحابه يزعمون ان الايمان المعرفة بالله والاقرار بالله والمعرفة بالرسول والاقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير وذكروا عثمان الادمي انه اجتمع ابو حنيفة وعمر بن ابي عثمان السمرى بمكة فساله عمر فقال له عمر اخبرني عن زعم ان الله سبحانه حرم اكل الخنزير غير انه لا يدري لعل الخنزير الذي حرمه الله سبحانه ليس هي هذه العين فقال مؤمن فقال له عمر انه قد زعم ان الله قد فرض الحج الى الكعبة غير انه لا يدري لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا فقال هذا مؤمن قال فان قال اعلم ان الله سبحانه بعث محمدا وانه رسول الله غير انه لا يدري لعله هو الزنجرى قال هذا مؤمن ومن لم يجعل شيئا من الدين مستخرجا ايمانا وزعم ان الايمان لا ينقص ولا يزيد ولا يتفاضل الناس فيه واما غسان واكثر اصحاب ابي حنيفة فانهم يحكون عن اسلافهم ان الايمان هو الاقرار والحب لله والتعظيم له والهيبة منه وترك الاستخفاف لحقه وانه يزيد ولا ينقص انتهى اقول ان هذا ايضا من مواضع ذكر هذه الروايات وهذه العقيدة للامام وما ذكر فيه شيئا منها واما كون الامام من المرجئة فسيأتي دفعه من كتاب (الملل والنحل) للشهرستاني ومن كتاب (ابكار الافكار) للامدي نعم هذا المقام جراً الواضعين والمقترين على وضع تلك الروايات واقتراءها واختلافها من عند انفسهم ونسبتها الى الاشعري وايدهم على ذلك ما قاله

الاشعري بعد ما ختم ذكر فرق المرجئة انه اختلف المرجئة في القرآن هل هو مخلوق ام لا على ثلاث مقالات فقال قائلون منهم انه مخلوق وقال قائلون منهم بالوقف وانا نقول كلام الله سبحانه لا نقول انه مخلوق ولا غير مخلوق فهذا مما اوسع لهم مجالا وامكن لهم محالا لا منتهتهم التي تمنى لهم الشيطان وليعلم ان الاشعري حين ما عد فرق المرجئة واحدة واحدة لم يذكر عقيدة الخلق او عدده لواحد منهم حتى ختم عدمه فاخذ في ذكر ما اختلفوا فيه من امور اخرى حتى انتهى الى اختلافهم في ان القرآن هل هو مخلوق او لا فذكر ما نقلناه آنفا ويظهر منه انهم ليسوا بخارجين في هذه العقيدة عما ذكر ولكن لا ينعين انا اى فرقة من الفرق المعدودة قائل بخلقه وايهم منكره وواقف فيه بل دار الامر بينهم واحتمل لكل منهم ولم يوجد مرجح ومخصص في عبارته حتى يرجح ويخصص فرقة من الفرق لمقالة من المقالات الثلاثة ولا يخفى على ذوى البصائر ان الابهام والاجمال لا يضران عند الامن من الاختلاط والالتباس اما حين ما يخاف منها فلا يخصص عند ذلك في الابهام والاجمال ولما كانت المرجئة قابلة لاهل السنة مخالفة لهم فلي اى منهم ورد هذا الاعتقاد القبيح فيهم اهل لهذا الاعتقاد يصلحون له فينبذ لا يضر عدم التعيين واما الامام الاعظم فهو اعظم مجتهدى اهل السنة واجل فقهاءهم وقع به القدوة العظمى في الاسلام وهذا معلوم للاشعري وليس بمستور عليه فان كان الامام قائلًا بخلق القرآن وحاشاه عن ذلك فما كان يجوز للاشعري ان يدخله في المبهمين ويترك التصريح به فان الظاهر عدم دخول الامام فيمن يعتقد الخلق فدخوله فيهم خلاف الظاهر وفي مثل ما هو خلاف الظاهر لا بد

من التصريح والتاكيد لان الجري على الظواهر والمشي على الصرائح لا زال ديدنا معتلا من كل طائفة فاذا لم يصرح لاشعري في هذا الموضع وحين ذكر الفرقة التاسعة من المرجئة ان الامام قال بخلق القرآن على انها من مواضع تصريحه بذلك وايضا لم يذكر بل لم يشر اليه في موضع جاء فيه المذكر عن الكلام في هذه المسئلة من كتاب المقالات ثبت كون هذه الروايات مفتريات كيف وقد ازم الاشعري في هذا الكتاب نفسه كما يظهر مما نقلناه انه لا يقصر فيما يحكيه ولا يترك التقصى في رواية ما يرويه فكيف يقصر بعدم تصريح ما يلزم فيه التصريح ولا يتقصى فيما لا بد فيه من التقصى ويكون به مطمونا اليس هذا تقصير او ترك للتقصي فحيث لم يأت عن الامام بخلق القرآن صدق في ما ازمه نفسه كما يفهم مما نقلناه ايضا انه ليس بغافل فيما يذكره من قول مخالف فيه ولا بمنع الكذب في الحكاية ارادة التشنيع على من يخالفه ولكنه بشرى بخل وبسوى ويزل ويسهى ويقع فيما يقع فيه الانسان فيمنى ولذا فخطاه من متبعي مذهبه وسالكي طريقته من هو الاعيان في البعض من الامور كما بين في الكتب بوضوح البيان ولعل عدده الامام من المرجئة من خطاياهم التي لا تتبع لها بل تدفع من كل مكان في كل زمان ولعمري الغالب على الظن انما هو تصرف المنتزين المقبور حين في عبارته فان كتابه هذا ليس مما تداوله لا يدي في كل زمان وما بلغ في الشهرة مثابة المشهورات من الكتب كما هو حال الابانة ايضا وهذا مما يتوسع فيه المفكرون لصنائعهم القبيحة ودسائسهم الغضبية وينفطن لهذا التصرف مما في الملل والحلل للملازمة الشهيرة في الشافعي فانه قل في اند فرق المرجئة الفاسية

اصحاب غسان الكوفي زعم ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله والا قرار بما
انزل الله مما جاء به الرسول في الجملة دون التفصيل والايمان يزيد ولا ينقص وزعم
ان قائل لو قال اعلم ان الله قد حرم كل الخنزير ولا ادرى هل الخنزير الذي
حرمه هذه الشاة ام غيرها كانت مؤمنا ولو قال ان الله قد فرض
الحج الى الكعبة غير اني لا ادرى اين الكعبة ولعلها بالهند كان
مؤمنا ومقصود ان امثال هذه الاعتقادات امور وراه الايمان لانه
كان شاكا في هذه الامور فان عاقلا لا يستجيز من عقله ان يشك في ان الكعبة
في اي جهة وان الفرق بين الخنزير والشاة ظاهر ومن العجب ان غسان كان يحكي
عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى مثل مذهبه ويعدده من المرجئة واعلمه كذب
ولعمري كان يقال لابي حنيفة واصحابه مرجئة السنة وعده كثير من اصحاب
المقالات من جملة المرجئة ولعل السبب فيه انه لما كان يقول الايمان هو التصديق
بالقلب وهو لا يزيد ولا ينقص ظنوا به انه يؤخر العمل عن الايمان والرجل
مع تحرجه في العمل كيف يفتي بترك العمل وله سبب آخر وهو انه كان يخالف
القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الاول والمعتزلة كانوا يلقبون
كل من خالفهم في القدر مر جئا وكذا لك الوعيدية من الخوارج فلا يبعد ان
اللقب انما لزمه من فريق المعتزلة والخوارج والله اعلم انتهى فانظر الى هذه العبارة
لشهرستاني وقابلها مع العبارة التي نقلناها من المقالات ترشدك الى ما قلنا من ان
الغالب على الظن انهم تصرفوا في عبارة الاشعري وايضا الناقل للحكاية في المقالات
هو الاموي وقال الشهرستاني في الملل والنحل انه من المعتزلة وانه صاحب

ابي الهذيل من مقدمهم واثمهم وسبق من الشهرستاني انه لا يبعد ان اللقب انما
لزمه من فريق المعتزلة والخوارج فلي هذا لا يخلو عد الاشعري الامام في المرجئة
اما ان يكون خطأ منه فعفا الله عنه واما ان يكون مدخولا في كتابه مفترى عليه
وهو الغالب فقبح الله مفتريه ولا رحم مدخله قال الامدي في (ابكار الافكار) اما
حكاية ذلك عن ابي حنيفة فلعل الناقل كاذب فيه لقصد الاستيناس فيما قاله الى
ان قال وليس كذلك مع ما عرف بمباغتته في العمل والاجتهاد فيه وهذا وان الافتراء
والتدليس لم يزل الاجاريين على اعظم العلماء واكابر الائمة كما لا يخفى على من اعطاه
الله تعالى الخبرة والاطلاع فقال الشهرستاني في الملل والنحل رأيت رسالة نسبت الى
الحسن البصري كتبها الى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر
والجبر فاجابه بما يوافق مذهب القدرية واستدل فيها بآيات من الكتاب
ودلائل من العقل ولعلم الواصل بن عطاء فما كان الحسن ممن يخالف السلف في ان
القدر خيره وشره من الله تعالى فان هذه الكلمة كالمجمع عليها عند من انتهى
واما ما وقع في الغيبة المنسوبة لحضرة الحضرات وسيد السادات القوث الاعظم
والقطب الانجم سلطان الاولياء السيد عبد القادر الجيلاني رضي الله تعالى عنه
وارضاه عنا من ان الخفية من المرجئة فكشف العلماء عن حال هذه النسبة ولهم
في كشفها وجوه اختاروها تعلم من مطالعة كتبهم وجمعها الفاضل عبد الحى
الكهنوي في رسالة الرفع والتكميل في الجرح والتعديل باطناب و تطويل ومع
ذلك لم يأت بما يفيد او يقطع ويقع عليه التعويل لانه لم يرض الا على واحد منها
وهذا الرضا ايضا يعلم من سكوته عليه لامن قوله انه صحيح او مرضى او مثل

ذلك مما يدل على رضاه مع ان بعض الاجوبة منها وقع موقعا حسنا يظهر من مطالعة ذلك المقام والتأمل فيه والذي اختاره في هذا الباب ومشي عليه انه لا يعتد بقول الشيخ رضي الله تعالى عنه في هذا الباب وكتب الامام وزير الحنفية المتقدمة له مخالفة له حيث قال فان مخالفة الواحد ولو كان من اعظم المشاهير اهون من مخالفة الجماهير واي مضائق في عدم اعتداد قول غوث الثقلين في هذا الباب لكونه مخالفا لجميع اولي الاباب لاسيما اذا وجد منه بنفسه ما يعارضه ويخالفه الى آخر ما قل والعجب ان هذا الذي ارتضاه في الجواب ليس بصحيح وسالم من النقض لانه اذا وجد منه رضي الله تعالى عنه ما يعارض هذا القول ويخالفه فثبت هذا القول له في موضع مضيق التناقض ودولا يصدر من العقل فكيف ممن هو اعقل العقلاء واكمل العلماء الذي عقله موهبي وعلمه لدني ولستاهنا في صدق هذا البحث والا بينا ما يرد على هذا الفاضل فيما سالك عليه في هذا الباب وقررنا الامر حسب ما يتضاه المقام مقتربا بالانصاف متجنبين الاعتساف ومن مواضع ذكر هذه العقيدة للامام الكتب المؤلفة في المال والنحل ومن اشهرها واحسنها كتاب المال والنحل للامامة الشهرستاني الشافعي وليس فيه شمة منه بل فيه ما يناقضه ويذهب رونق هذه الروايات ويكذبها ببيان ان الشهرستاني شرط على نفسه ان يورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصب بهم ولا كسر عليهم حيث قال في المقدمة الثانية من كتاب المال والنحل وشرطي على نفسي ان اورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم انتهى فاذا لم يذكر

الشهرستاني ان الامام كان قائلا بخلق القرآن بل اتى بما يظهر منه تبرية الامام وتزكيت من امثال هذه العقائد الزائفة ظهور الشمس في رابعة النهار كما علمت مما نقلنا منه سابقا وتعلم ايضا مما نقله عن قريب ان شاء الله تعالى كان آية واضحة على كذب هذه الروايات كيف والشهرستاني علامة خاض فيما له من الملل والنحل وغاص في لجج بحاره ومن المحالات ان يخفى على مثل هذا الغائص الحائض مالا يحتاج الى خوض وغوص فينبور ان يستر بعد ما وضع عليه ان الامام كان قائلا بخلق القرآن ويخرج مما شرطه على نفسه وينقض ما لزمه على ذمته اذا علمت هذا فاعلم انه لما فرغ في كتابه الملل والنحل عن تمهيد المقدمات وتوطئة التمهيدات وقرب من المطلب قال اهل الاصول المختلفون في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل تكلم هاهنا في معنى الاصول والفروع وسائر الكلمات قال بعض المتكلمين الاصول معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته ومعرفة الرسل باياتهم وبياناتهم وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الاصول ومن المعلوم ان الدين اذا كان منقسما الى معرفة وطاعة والمعرفة اصل والطاعة فرع فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان اصوليا ومن تكلم في الطاعة والشرعية كان فروعيا والاصول هو موضوع علم الكلام والفروع هو موضوع علم الفقه الى آخر ما قال ثم اخذ في ذكر اهل الاصول الباطلة التي هي فرق كثيرة والفرقة الحق التي هي الاشعرية ثم بعده ذكر اهل الفروع وقسمهم على قسمين لاثالث لها وهما اصحاب الحديث واصحاب الرأي وقال في اصحاب الحديث انهم اهل الحجاز الذين

هم اصحاب مالك بن انس واصحاب محمد بن ادريس الشافعي واصحاب سفيان الثوري واصحاب احمد بن حنبل واصحاب داود بن علي بن محمد الاصفهاني وبين وجه تسميتهم باهل الحديث وقال في اصحاب الراي انهم اهل العراق وهم اصحاب ابي حنيفة النعمان بن ثابت ومن اصحابه محمد بن الحسن وابو يوسف يعقوب بن محمد القاضي وزفر بن هذيل والحسن بن زياد اللؤلؤي وابن سماعة وعافية القاضي وابو مطيع البلخي وبشر المريسي وبين وجه تسميتهم باصحاب الراي وقال في آخره عند ما يختم ذكر الفرق الاسلامية ان بين الفريقين يعني اصحاب الحديث واصحاب الراي اختلافات كثيرة في الفروع ولهم فيها تصانيف وعليها مناظرات وقد بلغت النهاية في مناهج الظنون حتى كانهم اشرقوا على القطع واليقين ولبس يلزم بذلك تكفير ولا تضليل بل كل مجتهد مصيب انتهى ما ارد ناقله من هذا الكتاب فظهر من هذا التقرير للشهرستاني ان الامام ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه واصحابه ليس الى تضليلهم طريق فضلا عن تكفيرهم الا من نازع منهم في الاصول كالمرسي بل هم مجتهدون مصيبون افيكون من يعتقد الخلق مؤمنا لا يلزم تكفيره وتضليله فضلا عن ان يكون مجتهدا ويعد مصيبا و لعمري كيف يتصور ان يشيع نسبة الارجاء الى الامام مع انه اخف من القول بخلق القرآن ولا يوجد رائحة من نسبة عقيدة الخلق اليه رضي الله تعالى عنه مع كونه من اقبح العقائد ومع كون تكفيره على عقيدته هذا من معاصريه نعوذ بالله منه فان هذا شأنه ان يشيع ويشتهر وان لا يخفى ولا يستترو بعد حصل الى الاطلاع على كتاب (سيف السنة الرفيعة في قطع

وقاب الجهمية والشيعة) لمحمد بن موصلي الاصفهاني من معاصري ابن تيمية الحنبلي فرائته قال في هذا الكتاب قد صرح البخاري في كتابه خلق الافعال وفي آخر الجامع بان القرآن كلام الله غير مخلوق وقال قال الحكم بن محمد حدثنا سفيان ابن عيينة قال ادركت مشيختنا منذ سبعين سنة منهم عمرو بن دينار يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق قال البخاري وقال احمد بن الحسن حدثنا ابو نعيم حدثنا اسلم القاري قال سمعت سفيان الثوري يقول قال حماد بن ابي سليمان ابلغ ابافلان المشرك اني بري من دينه وكان يقول القرآن مخلوق ثم ساق قصة خالد بن عبد الله القسري وانه ضحى بالجعد بن درهم وقال انه زعم ان الله يتخذ ابراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما ثم نزل فذبحه انتهى ثم رأيت البخاري افتتح كتابه خلق افعال العباد باب ما ذكر اهل العلم للمعطلة الذين يريدون ان يبدلوا كلام الله عز وجل وقال متصلا به حدثني الحكم بن محمد الطبري كتبت عنه بمكة قال ثنا سفيان بن عيينة قال ادركت مشيختنا منذ سبعين سنة منهم عمرو بن دينار يقولون القرآن كلام الله وليس بمخلوق وقال احمد بن الحسن نا ابو نعيم ثنا سليمان القاري قال سمعت سفيان الثوري يقول قال لي حماد ابن ابي سليمان ابلغ ابافلان المشرك اني بري من دينه وكان يقول القرآن مخلوق * حدثنا قتيبة حدثني القاسم بن محمد حدثنا عبد الرحمن ابن حبيب بن ابي حبيب عن ابيه عن جده قال شهدت خالد بن عبد الله القسري بواسط في يوم اضحى وقال ارجعوا فضعوا انقبيل الله منكم فاني مضى بالجعد بن درهم زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما تعالى الله علوا كبيرا عما

يقول الجعدي بن درهم ثم نزل فذبحه انتهى * اعلم ان هذه الرواية التي ذكرها البخاري عن احمد بن الحسن ونقلها عن البخاري محمد بن موصلي في كتابه (سيف السنة) هي الرواية الاولى من روايات الابانة تخالفها في امرين (احدهما) ان في هذه الرواية احمد بن الحسن على ما رأيت في نسختين حاضرتين عندي من خلق افعال العباد موضع هارون بن اسحاق في رواية الابانة (وثانيها) انه ابهم في هذه الرواية موضع البحث وموقع الرد فقل ابا فلان وفي الرواية الواقعة في الابانة تصریح بالامام الاعظم ابي حنيفة ويزاد على هذين الاثنين بالنظر الى ما نقله في (سيف السنة) ان كان صحيحا وما كان من سهو النسخ فيقال ثالثها سليم القاري وفي الابانة سليمان بن عيسى القاري موضعه فهذه الرواية الواقعة في كتاب (خلق الافعال) لما ابهم فيها ما يقع عليه البحث ويتوجه اليه الرد لا تصلح لان يبحث عنهما مع انه سبق الرد البليغ لروايات الابانة التي فيها تصریح بما يقع فيه البحث ويتوجه اليه الرد وهذه الرواية الواقعة في كتاب خلق الافعال لما جهل فيها موقع الرد ومحل البحث وماتعين فالي ما يوجه الرد وفي اي امر يقع البحث ولا ياتي الا بهام في مثل هذا المقام الذي يجب فيه الاكشاف عن المتقين المخلصين لاسيما من البخاري المتصلب في دين الله الذي لا يبالي في الله باحد كما هو الظاهر من تتبع احواله وقد نقل التكفير صريحاً في كتابه خلق الافعال فقال وسئل وكيع عن مثني الانمطي فقال كافر وقال عبد الله بن داود لو كان على المثني الانمطي سبيل لنزعت لسانه من قفاه وكان جهيها وقال ايضاً حدثني ابو جعفر قال ثنا احمد بن خالد قال سمعت يزيد بن هارون وذكر ابا بكر الاصم والمريسي فقال

ها والله زنديقان كافران بالرحمن حلالا الدم مع ان ابرادته على الامام الاعظم واعتراضاته عليه رضى الله تعالى عنه محصورة في القروعات الفقهية اجاب عنها علماؤنا رحمهم الله تعالى ورأيت فيها رسالة حسنة مسماة (بعض الناس في دفع الوسواس) دفع فيها ما اورده الامام البخاري على الامام الاعظم ابي حنيفة وعلى الحنفية مصدرا بقوله قال بعض الناس مدلالا مفصلا لجزاه الله خيرا وما وجد من البخاري فيما تصفحنا الزام على الامام في اصول الدين وهذا البيهقي واسع العلم ما نقل عن البخاري هذه الرواية في كتابه (الاسماء والصفات) وقد ذكر الرواية السابقة المتصلة عنها وهي رواية البخاري عن سفبان بن عيينة في كتابه هذا فقال اخبرنا ابو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد الفقيه قال ثنا ابو احمد الحافظ النهساوري قال انا ابو عروبة السلي قال ثنا سلمة بن شبيب قال ثنا الحكم بن محمد قال ثنا سفبان بن عيينة عن عمرو بن دينار قال سمعت شيخنا منذ سبعين سنة يقولون (ح) قال ابو احمد الحافظ واخبرنا ابو احمد محمد بن سليمان بن فارس واللفظ له قال ثنا محمد بن اسمعيل البخاري قال الحكم بن محمد ابو مروان الطبري حدثنا سفبان بن عيينة قال اذكرت شيخنا منذ سبعين سنة منهم عمرو بن دينار يقولون القرآن كلام الله ليس بمخلوق كذا قال البخاري عن الحكم ابن محمد ورواه غير الحكم عن سفبان بن عيينة نحو رواية سلمة بن شبيب عن الحكم ابن محمد وذكر ايضا قصة ذبح خالد بن عبد الله القسري للجعدي بن درهم في كتابه (الاسماء والصفات) بسنده وقال رواه البخاري في كتاب التاريخ عن قتيبة عن القاسم بن عبد الرحمن بن محمد بن حبيب بن ابي حبيب عن ابيه عن جده هكذا



يشير الى ما قبل حيث ذكر فيه القصة بسند كما او مانا اليه وهذه القصة
قد رواها البخاري في كتابه (خلاق افعال العباد) وذكرها متصلة مما نقله والله اعلم
عن احمد بن الحسن عن ابي نعيم عن سليمان القاري عن سفيان الثوري فيبعد
عن البيهقي رحمه الله تعالى ان يذكر الرواية السابقة واللاحقة ويترك الوسطى مع
كونها تبلغ في ذم القائل بخلق القرآن فدلنا على عدم ثبوت هذه الرواية ولو تتبعنا
الامر حتى تتبعه لوجدنا كثيرا من الدلائل تدل على ما قلنا ولكنه اغنانا عن
مزيد التتبع ما ذكرنا سابقا فان فيه كفاية لا ولي النهي ثم لما كانت الرواية منقولة
عن البخاري في (كتاب سيف السنة الرفيعة) على ايها ما لا بد لنا من التامل في
هذا الكتاب ليعلم ان الامام الاعظم في اي منزلة عند مؤلفه محمد بن موصلي
وما العقيدة له فيه حتى يظهر ان الرجل المبهم في الرواية هل يرجح الامام
الاعظم في كونه مراد امه عنده ام لا فاعلم انا اذا نظرت في هذا الكتاب وجدنا
مؤلفه محمد بن موصلي من المنشدين زهقي اللسان لا يسك عن تشنيع احد
وذكره اذا ثبت في زعمه انه يستحقه لكونه منفرعا عن الطريق المستقيم فضلا
عن ان يكف عن نسبة امر الى احد ثبت عنده نسبة ذلك الامر اليه قال في
الوجه السادس والخمسين من وجوه تزيف العقل وتسخيفها في مقابلة النقل
وحصول اليقين من النقل ثم تعرضون بعقول المتأخرين الذين هذبوا العقليات
ومخضوا زبدتها واختاروا لا تقسمهم ولم يرضوا بعقول سائر من تقدم فهذا افضلهم
عندكم محمد بن عمر الرازي فبأي معقولاته تزنون نصوص الوحي وانتم
ترونها اضطرابه فيها في كتبه اشد الاضطراب فلا يثبت على قول انتهى

وشنع على المأولين في الصفات والتكليم فقال في الوجه الخامس والعشرين
من وجوه الابطال لتقدم العقل على النقل ان غاية ما ينتهي اليه من ادعى
معارضة العقل للوحي احد امور اربعة لا بد له منها اما تكذيبها وحجبها واما
اعتقاد ان الرسل خاطبوا الخلق خطبا بجمهوريا لا حقيقة له وانما اراد وامنهم
التخييل وضرب الامثال واما الاعتقاد ان المراد تاويلها وصرافها عن حقائقها
بالمجازات والاستعارات واما الاعراض عنها وعن فهمها وتدبرها واعتقاد
انه لا يعلم ما يريد الا الله فهذه اربع مقامات ثم قال حين ما فصل المقام الثالث
من هذه المقامات الاربعة * المقام الثالث مقام اهل التاويل قالوا لم ير دمنا اعتقاد
حقائقها وانما اريد منا تاويلها بما يخرجها عن ظاهرها وحقائقها فتكفوا لها
وجوه التاويلات المستكرهة والمجازات المستكرهة التي يعلم العقلاء انها بعد
شيء عن احتمال الفاظ النصوص لها وانها بالتحريف اشبه منها بالفسير ثم قال
فالطائفتان يعني اصحاب التخييل واصحاب التاويل اتفقتا على ان ظاهر خطاب
الرسول صلى الله عليه وسلم ضلال وباطل وانه لم يبين الحق ولا هدى اليه
الخلق وقال في الثلاثين من تلك الوجوه ان الطرق التي سلكها هؤلاء المعارضون
بين الوحي والعقل في اثبات الصانع هي بعينها تنفي وجوده لزوما فان المعارضين
صنفان الفلاسفة والجهمية ثم بين طرق الفلاسفة والتكليم في اثبات الصانع
جل شأنه فقال فيما يذكر طرق التكليم في اثبات الصانع واما المتكلمون فلما
رأوا بطلان هذا الطريق يعني به طريق الفلاسفة عدلوا عنها الى آخر
ما قال ثم قال بعد ما ذكر طريق التكليم فلزمهم من سلوك هذا الطريق انكار

كون الرب فاعلا في الحقيقة وان سموه قاعلا بالسنتهم الى آخر ما قال وقال
في الوجه الثامن والثلاثين ثم ظهر مع هذا الشيخ المتأخر المعارض يعني به
نصير الدين الطوسي الذي ذكره قبل ملقبه بنصير الشرك والكفر
الطوسي اشياء لم تكن تعرف قبله حسنت العميدى وحقائق ابن عربي
وتشكيكات الرازى وشنع على الاشعري امام اهل السنة فقال في الوجه
الثالث والاربعين قالت الفرقة الجامعة بين التجهم ونفى القدر معطلة الصفات
صدق الرسول موقوف على قيام المعجزة الدالة على صدقه وقيام المعجزة
موقوف على العلم بان الله لا يؤيد الكذاب بالمعجزة الدالة على صدقه والعلم
بذلك موقوف على العلم بقبوله وعلى ان الله تعالى لا يفعل القبيح وتنزيهه عن
فعل القبيح موقوف على العلم بانه غنى عنه عالم بقبوله وغناه عنه موقوف على انه
ليس بجسم وكونه ليس بجسم موقوف على عدم قيام الاعراض والحوادث به وهي
الصفات والافعال الى ان قال مضيفا اليهم قالوا بهذا الطريق اثبتنا حدوث
العالم ونفي كون الصانع جسما وامكان المعاد ثم قال فصار العلم باثبات الصانع
وصدق الرسول وحدوث العالم وامكان المعاد موقفا على نفي الصفات فاذا
جاء في السمع ما يدل على اثبات الصفات والافعال لم يمكن القول بموجبه ويعلم ان
الرسول لم يرد اثبات ذلك لان ارادته لا ثباته ينافي تصديقه ثم اما ان يكذب الناقل
واما ان يتأول المنقول وامان يعرض عن ذلك جملة ويقول لا يعلم المراد
فهذا اصل ما بنى عليه القوم دينهم وایمانهم ولم يقض لهم ما بين لهم فساد هذا
الاصل ومخالفته لصريح العقل الى ان قال وهذا الطريق من الناس من يظنها

من لوازم الايمان وان الايمان لا يتم الا بها ومن لم يعرف ربه بهذا الطريق
لم يكن مؤمنا به ولا بما جاء به رسوله وهذا يقول الجهمية والمعتزلة وتأخروا
الاشعرية بل اكثرهم وكثير من المتسبين الى الائمة الاربعة وكثير من اهل
الحديث والصوفية ومن الناس من يقول ليس الايمان موقفا على اهلها ولا هي من
لوازمه وليست طريق الرسل ويحرم سلوكها بما فيها من الخطر والتطويل وان لم يعتقد
بطلانها وهذا قول ابي الحسن الاشعري نفسه فانه صرح بذلك في رسالته الى اهل
الثغر وقال في الوجه السادس والاربعين ان يقال لهؤلاء المعارضين للوحي بمقولتهم ان
من ائمتكم من يقول انه ليس في العقل ما يوجب تنزيه الرب سبحانه عن
النقائص ولم يقم على ذلك دليل عقلي اصلا كما صرح به الرازى وتلقاه
عن الجويني وامثاله قالوا وانما نقينا عنه النقائص بالاجماع وقد قدح الرازي
وبغيره من النفاة في دلالة الاجماع وبينوا انها ظنية لا قطعية فالقوم ليسوا
قاطعين بتنزيه الله تعالى عن النقائص بل غاية ما عندهم في ذلك الظن الى آخره
وايضاً شنع في الوجه السابع والاربعين على الامام الاشعري والخارث
المجاسبي والقاضي ابي بكر الباقلاني وغيرهم تركناه مخافة التطويل وقال
في الحسين اما الصفاتية الذين يؤمنون ببعض ويحجدون بعضا الى آخر
ما قال وهذا تشنيع منه على المتكلمين المخالفين للمعتزلة والجهمية وقال فيما بين
فيه اختلاف اهل الارض في كلام الله تعالى المذهب الخامس مذهب
الاشعري ومن وافقه انه معنى واحد قائم بذات الرب وهو صفة قدسية
ازلية ليس بحرف ولا صوت ولا ينقسم ولا له ابعاد ولا له اجزاء وهو

عين الامر وعين النهى وعين الاستخبار الكل من واحد وهو عين التوراة
والانجيل والقرآن والزبور وكونه امر او نهى او خبرا واستخبارا صفات
لذلك المعنى الواحد لا انواع له فانه لا ينقسم بنوع ولا جزء وكونه قرآنا
وتوراة وانجيلا تقسيم للعبارات عنه لالذاته الى ان قال وعنده لم يتكلم الله
بهذا الكلام العربي ولا سمع من الله وعنده ذلك المعنى سمع من الله
حقيقته ويجوز ان يرى ويشم ويذاق ويلس ويدرك بالحواس الخمس
اذ المصحح عنده لا دراك الحواس هو الوجود وكل موجود يصح تعلق
الادراكات كلها به كما قرره في مسألة رؤية من ليس في جهة من الرائي
وانه يرى حقيقة وليس مقابلا للرائي هذا قولهم في الرؤية وذلك
قولهم في الكلام والبلى العظمى نسبة ذلك الى الرسول وانه جاء بهذا
ودعا اليه الامة وانهم اهل الحق ومن عداهم اهل الباطل وجمهور العقلاء
يقولون ان تصور هذا المذهب كاف في الجزم بطلانه وهو لا يتصور الا كما
يتصور المستحيلات الممتنعات الى آخر ما قال وهذا كما ترى غاية منه
في تشنيع الامام الاشعري وذهمه ثم قال المذهب السابع مذهب السالمية
ومن وافقهم من اتباع الائمة الاربعة واهل الحديث انه صفة قديمة قائمة
بذات الرب تعالى لم يزل ولا يزال لا يتعلق بقدرته ومشيئته ومع ذلك هو
حروف واصوات وسور وآيات سمعه جبرئيل منه وسمعه موسى بلا واسطة ثم قال
وجمهور العقلاء قالوا تصور هذا المذهب كاف في الجزم بطلانه والبراهين
العقلية والادلة القطعية شاهدة بطلان هذه المذاهب كلها وانها مخالفة لصريح

العقل والنقل والعجب انها هي الدائرة بين فضلاء العالم لا يكادون يعرفون
غيرها انتهى هذه تشييعاته لائمة الاسلام اعلى الله مقامهم في دار السلام
لا يبالى بهم ولا يراعى جانب احد منهم فلو كان المبهمة في رواية البخاري
يترجح عنده انه اريد به الامام الاعظم لذكره وصرح به بل شنع عليه
كما شنع على غيره فانه يستحيل من مثل هذا المنشد المتصلب المتعصب الذي
يرد باقصى جهده على من هو مخالف لمسلكه ويدفعهم بابلغ ما يمكنه من الدفع
ولا ينسأهل في الرد ان يعرض عن ترجيح ذلك المبهمة وتعيينه بعد ما ثبت
عنده الترجيح وحيث لم يتعرض لهذا الامر اصلا ولم يشنع على الامام
في موضع من كتابه في شيء من المعتقدات واصول الدين بل احتج منه
في موضع الاستدلال على مطالبه الدينية وسماه اماما في مثل هذه المواضع
التي يشتر تسميته هكذا فيها بدح الدنية وبسلب الذمائم والنقائص عنه
واثبات المدائح والمكارم له لزم انه يرى من هذه العقيدة عنده براءة كاملة
قال في كسر الطاغوت الذي وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الاسماء والصفات
وهو طاغوت المجاز فنقول تقسيمكم الالفاظ ومعانيها واستعمالها فيها الى حقيقة
ومجاز اما ان يكون عقليا او شرعيا او لغويا او اصطلاحيا فخذ في ابطال
الاقسام الثلاثة الاول واحد واحد او قال حين ما يبطل التقسيم اللغوي واهل
اللغة لم يصرح احد منهم بان العرب قسمت لغاتها الى حقيقة ولا مجاز ولا قال
احد من العرب قط هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز ولا يوجد في كلام من
نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك ولهذا لا يوجد في كلام الخليل

وسيبويه والقراء وابي عمرو بن العلاء والا صمعي وامثالهم كالم يوجد ذلك
في كلام رجل واحد من الصحابة ولا من التابعين ولا تابعي التابعين ولا في
كلام احد من الائمة الاربعة وهذا الشافعي وكثرة مصنفاته ومباحثه مع
محمد بن الحسن وغيره لا يوجد فيها ذكر المجاز البتة الى ان قال وكلام الائمة
مدون بحروفه لم يحفظ عن احد منهم تقسيم اللغة الى حقيقة ومجاز ثم قال بعد
فاصلة قليلة اذا علم ان تقسيم الالفاظ الى حقيقة ومجاز ليس تقسيما شرعيا ولا عقليا
ولا لغويا فهو اصطلاح محض وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة
انتهى فاحتج في هذا المقام الجليل خطره العظيم امره على الجهمية بالامام الاعظم مع
الائمة الثلاثة وجعله من اهل القرون المفضلة بالنص هل هو الا منقبة للامام عظيمة
ومديحة للامام فخيمة توضح ان مثل هذا الرجل المتشدد المتجسس والمتعصب
المتعمق لم يجد ايضا ما يقدح في شأنه الا رفع وقال في هذا البحث ايضا في مقام
الاحتجاج على انه اذا خص من الغنوم شي لم يصر اللفظ مجازا فيما بقي انه لا نزاع
بين الصحابة والتابعين والائمة الاربعة انه حجة ومن نقل عن احد منهم انه
لا يحتج بالعام المخصوص فهو غلط اقبح غلطا وفحشا واذالم يحتج بالعام المخصوص
ذهب اكثر الشريعة وبطل اعظم اصول الفقه انتهى وهذا كما ترى ذب
عن الامام الاعظم مع الائمة الثلاثة وتوضيح اسد ادحار يقته وهكذا قال في
الوجه الحادي والاربعين من هذا البحث ان العام المخصوص حجة باجماع
الصحابة والتابعين وتابعيهم وانما حدث الخلاف في ذلك بعد انقراض العصور
المفضلة التي شهد لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بانها خير القرون وقال

في الوجه السادس عشر من وجوه ابطال المجاز في لفظ الوجه ان الصحابة
والتابعين وجميع اهل السنة والائمة الاربعة واهل الاستقامة من اتباعهم
متفقون على ان المؤمنين يرون وجه ربهم تعالى في الجنة الى آخر ما قال وهذا
توضيح منه بان الامام الاعظم اباحيفة من اهل الاستقامة عنده فان الاتباع
اذا كانوا من اهل الاستقامة يكون المتبوع من اهل الاستقامة بالضرورة وهو ظاهر
وقال في الوجه الثالث عشر من وجوه الرد على من انكر حقيقة القومية لله تعالى
وحملها على المجاز ولم يزل السلف الصالح يطلقون مثل هذه العبارة اطلاقا
لا يحتمل غير الحقيقة فاخذيين اطلاقهم حتى قال وقصة ابي يوسف صاحب
ابي حنيفة مشهورة في استنابته لبشر المريسى لما انكر ان يكون الله فوق
العرش رواها عبد الرحمن بن ابي حاتم وغيره وبشر لم ينكر ان الله
افضل من العرش وانما انكر ما انكرته المعطلة ان ذاته فوق العرش ثم قال بعد
فاصلة قليلة وقال ابو مطيع الحكم بن عبد الله الباهلي سألت ابا حنيفة
عمن يقول لا اعرف ربي في السماء ام في الارض فقال قد كفر لان الله يقول الرحمن
على العرش استوى وعرشه فوق سبع سموات فقلت انه يقول على العرش
استوى ولكن لا يدري العرش في السماء ام في الارض فقال اذا انكر انه في
السماء فقد كفر انتهي فظهر من هذا القول ان الامام الاعظم عنده من السلف
الصالح افيد خله في السلف الصالح مع ثبوت عقيدة الخلق منه عنده ولما
ادخله في السلف الصالح ثبت انه ما كان قائما بالخلق ابدا وقال في بحث
طويل يرد به على الذين قالوا لا يحتج بكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم

على شئ من صفات ذى الجلال قالوا الاخبار قسمان متواتر واحد فالتواتر وان كان قطعي السند لكنه غير قطعي الدلالة فان الادلة اللفظية لا تنفي اليقين وبهذا اقد حوافي دلالة القرآن على الصفات والاحاد لا يفيد العلم فهذا الذي اعتمده نفاة العلم عن اخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم خرقوا به اجماع الصحابة المعلوم بالضرورة واجماع التابعين واجماع ائمة الاسلام ووافقوا به المعتزلة والجهمية والرافضة والخوارج بل هم الذين انتهكوا هذه الحرمات وتبعهم بعض الاصوليين والفقهاء والافلا يعرف لهم سلف من الائمة بذلك بل صرح الائمة بخلاف قولهم فمن نص على ان خبر الواحد يفيد العلم مالك والشافعي واحمد واصحاب ابي حنيفة انتهى فظهر من قوله هذا ان الامام عنده من ائمة الاسلام وكيف يكون من ائمة الاسلام اذا كان قائلاً بخلق القرآن وحيث كان من ائمة الاسلام لم يكن من القائلين بالخلق.

وقال ناقلا عن ابن تيمية ان الخبر الواحد يفيد العلم اليقيني عند جماهير امة محمد صلى الله عليه وسلم من الاولين والآخرين اما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع واما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من اصحاب الائمة الاربعة الى آخر ما قال وقال في رد الاحاديث بالمعذر الذي اقاموه عذرا لرد الاحاديث طائفة عشرة ردتها فيما يعمر به البلوى وقبله فيما عداه وحكوه عن ابي حنيفة وهو كذب عليه وعلى ابي يوسف ومحمد فلم يقل ذلك احد منهم البتة وانما هذا قول متأخر عنهم واقدام من قال به عيسى ابن ابان وتبعه ابو الحسن الكرخي وغيره انتهى انظر في هذا المقام كيف

دفع الامر من ان يكون منسوباً الى الامام وصاحبه وقد اطال محمد بن موصلي الاصفهاني مؤلف هذا الكتاب بمبحث كلام الله تعالى فين جميع مذاهب الارض في كلام الله تعالى كما يدل عليه قوله حين ابتداء في هذا البحث اختلف اهل الارض في كلام الله تعالى اختلف فين مذاهب الاتحادية والفلاسفة والجهمية والمعتزلة وغيرها من المذاهب وبين مذهب السلف وائمة السنة والحديث فيه حتى قال فالقرآن عند هم جميعه كلام الله حروفه ومعانيه واصوات العباد وحركاتهم وادواتهم وتلفظهم كل ذلك مخلوق بائن عن الله فان قيل فاذا كان الامر كما قررتم فكيف انكر الامام احمد على من قال لفظي بالقرآن مخلوق وبدعه ونسبه الى التجهم وهل كانت محنة ابي عبد الله البخاري الا على ذلك حتى هجره اهل الحديث ونسبوه الى القول بخلق القرآن قيل معاذ الله ان يظن بائمة الاسلام هذا الظن الفاسد وقد صرح البخاري في كتابه خلق الافعال وفي آخر الجامع بان القرآن كلام الله غير مخلوق وقال حدثنا سفيان بن عيينة الى آخر ما قال وقد نقلناه في صدر البحث ثم قال فغنى تعريف البخاري وتمييزه على جماعة من اهل السنة والحديث ولم يفهم بعضهم مراده وتعلقوا بالمنقول عن احمد نقلاً مستفيضاً انه قال من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع وساعد ذلك نوع حسد بالظن للبخاري لما كان الله نشر له من الصيت الى ان قال فوافق الهوى الباطن الشبهة الناشئة من القول المجمل وتمسكوا باطلاق الامام احمد وانكاره على من قال لفظي بالقرآن مخلوق وانه جهمي فترك من مجموع

هذه الامور فتنه وقعت بين اهل الحديث في مسئلة اللفظ ثم ذكر مخالفة محمد بن يحيى للبخاري فان محمد بن يحيى كان يعتقد ما يحكيه عن احمد بن حنبل من الانكار على من قال لفظي بالقرآن مخلوق والبخاري وقف عنه فتكلم محمد بن يحيى فيه وقال قد اظهر هذا البخاري قول اللفظية واللفظية شر من الجهمية ثم نقل عن ابي عبد الله الحاكم قصتها قلت وقد ذكرها ايضا البيهقي في كتابه (الاسماء والصفات) ثم ذب عن البخاري وبين لقول الامام احمد مجامل فقال قال البخاري اعلم بهذه المسئلة واولى بالصواب فيها من جميع من خالفه وكلامه فيها اوضح وامتن من كلام ابي عبد الله فان الامام احمد سد الذريعة حيث منع اطلاق لفظ المخلوق نفيا واثباتا على اللفظ فقالت طائفة اراد سد باب الكلام في ذلك الى آخر ما قال وقد احسن في بيان ماهو المحمل لقول احمد رحمه الله تعالى وما هو مراده ثم قال بعده وابو عبد الله البخاري ميز وفصل واشبع الكلام في ذلك وفرق بين ما قام بالرب وبين ما قام بالعباد ووقع المخلوق على تلفظ العباد واصواتهم الخ ونفى اسم الخالق عن الملفوظ وهو القرآن الخ وقد شفي في هذه المسئلة في كتاب خالق الافعال ثم نقل عن البخاري ان المعروف عن احمد واهل العلم ان كلام الله تعالى غير مخلوق وما سواه فمخلوق وانهم لم يفهموا دقة مذهب الامام احمد قلت لو كان الامام قائما لم يخلق القرآن لذكره هاهنا في هذا البحث الطويل البسيط وما غفل عن ذكره قط مع ما علم من دابه فيمن يزعم انه ليس على الطريقة القويمة والحاصل من كل ما نقلنا من كتاب سيف السنة انما هو اظهار امرين احدهما تشديد مؤلفه في العلماء المقبولين وتعصيه وارسال

لسانه فيهم وتحمسه لامذاهب كلها وتخبره عن جملتها فيبعد من مثل هذا المتعصب المنصب المتشدد والمتعق المتجسس المتخير كل بعدان لا يذ كر نسبة هذه العقيدة الى الامام مع كونه معتقدا بها وحيث لم يذ كرها بل لم يوجد شمة منها في كتابه ووجد ما ينفيها دلالة بليغة على ان الامام كانت ساحة قلبه الشريف طاهرة عن هذه العقيدة وامثالها (ثانيها) اقراره بكون الامام من ائمة الدين والسلف الصالح ومن اهل القرون المفضلة بالنص واللازم منه عدم كون الامام قائلا بالخلق فان هذه الالقاب لا تطلق على قائل خلق القرآن قط لان بين مفاهيم هذه الالقاب وبين القول بخلق القرآن تناقض لا يجتمعان ابدا ثم ان كتاب خلق الافعال محفوظ مروى عن البخاري نبه عليه الحافظ ابن حجر في مقدمة (فتح الباري اشرح صحيح البخاري) فقال بعد ما عد كتابا من تصانيفه فيها (خلق الافعال) وهذه التصانيف موجودة مروية لنا بالسماع او بالاجازة انتهى وابن حجر هذا من الماد حين للامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى فان كانت الرواية موجودة في النسخة من (خلق الافعال) المروية لابن حجر بالسماع او بالاجازة فلا تخلو اما ان تكون على هذا الابهام او تكون صرح فيها بالاسم فعلى الاول يجب الفحص والبحث حتى يتبين ويترجع ويحصل العلم فان الابهام جهالة لا تفيد شيئا ولا تقطع امر فاذا بحث عن الابهام فاما ان يتعين الامام او يترجع او يتعين غيره او يترجع فعلى الاول لا يستقيم مدحه للامام بل يعيد هذا المدح ذما عليه ويوجه طعننا اليه وعلى الثاني يتضح حال الروايات المذكورة في الابانة ولا يتصور منهم ان لا يفحصوا عن هذا

الايهام ويتركوها مع ان عقولهم بعيدة الغور ومجور فهو مهم لما قور بمجثوا
عن المشبهات فاكشفوها واحكموها وخصوا عن المجملات ففصلوها وقرروها
واما اذا لم يجد واسيلا الى التعيين او الترجيح مع مجثم العميق وخصهم
البليغ وهو شاذ ونادر فيفرض الامر الى اعلام الغيوب فان كانت في رواية
اخرى مماثلة لما تصرح بيزيل الايهام لانكون المصرة فيها مفسرة للمبهمة
لانهم مع فخصهم الشديد وتجسهم البليغ لم يجدوها ولو كانت صحيحة
لوجدوها وفسروا بها الايهام ولا يعقل ان مثل هذه الرواية تخفى عليهم فمنهم
وصلت اليها الروايات وعندهم حصلت لنا الرايات فان وجدنا رواية
ولم نجد هافيههم ولا في واحد منهم دائرة فهي واهية وان اطلعنا على رواية
وهي تخالف درايتهم فهي لاهية واما على الثاني فاما ان يكون فيها التصريح بالامام
الاعظم او غيره فلو كان الاول لشاع وذاع لاسيما بين الحديثين وخصوصا بين
من اعتنى بكتب الامام ابي عبد الله البخاري ولم نجد احدا منهم نسب عقيدة
الخلق الى الامام هذا ابن حجر حافظ عصره وحافظ كتب البخاري مادح
للامام معترف بفضلهم وهذا الذهبي الحافظ الناقد البالغ في تنقيده حتى قالوا
هو مجاوز في توهينه وتسخيفه وتجريحه وتضعيفه يتركى الامام في ميزانه وئذ كرهته
فيبلغها على اقصى مدارجها وقد ذكرناه وقال في كتابه (العرش والعلو) قال
ابو جعفر احمد بن سلامة الطحاوي في العقيدة التي له ذكر في بيان السنة والجماعة
على مذهب فقهاء الملة ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد بن الحسن رحمهم الله تعالى
ان القرآن كلام الله منه بدأ بلا كيفية قولوا وانزله على نبيه صلى الله عليه وآله

وسلم وحياء صدقه المؤمنون على ذلك حقوا وايقنوا انه كلام الله بالحقيقة ليس
بمخلوق فمن سمعه فزعم انه كلام البشر فقد كفر الى آخر ما قال ذكره الذهبي
احتجا جاعلي مطلبه هذا او الامام الطحاوي هو الحافظ الجليل والفقيه النليل
السائر ذكره في الآفاق والاقطار لم يخلف مثله شهده الحفاظ الايقاظ والنقطة
ذو الاعتبار فقوله هذا يرى الامام بغاية التبرئة وينقص الرواية التي ذكرها
البخاري في (خلق الافعال) بتقدير ان يكون فيها التصريح بالامام ويؤيده
ذكر الذهبي له في كتابه المذكور في معرض الاحتجاج ويؤيده ايضا قوله
في الامام وصاحبه انهم فقهاء الملة فلم يحصل لهذا الخبير البصير العلم على
تلك الرواية المذكورة في (خلق الافعال) مع انها كانت موجودة فيهم مروية
لهم وهذا الحافظ الدولابي ابو بشر محمد بن احمد بن حماد الراوي عن البخاري
كتاب (الضعفاء) قاله ابن حجر في مقدمة شرح البخاري وقد ذكر الامام
ابا حنيفة رضى الله عنه في كتاب (الكنى) وروى عنه فتياه في مسألة وما ذكر
شيئا من الجرح فيه وذكرا ايضا حماد بن ابي سليمان ابو اسمعيل وقال انه استاذ
ابي حنيفة الفقيه وفي رواية الابانة ان حماد اهذاهو القائل للثوري بلغ ابا حنيفة
الخ وفي الرواية الواقعة في خلق الافعال ابان فلان فلو كانت الرواية
المذكورة في خاق الافعال مصرحا فيها باسم الامام كما هو في الابانة او
لم تكن هكذا ولكن كان الامام هو المرجح لكونه مراد من المبهمة عندهم لذكرها
في ترجمة حماد بن ابي سليمان فان السكوت عن موجبات القدر ليس من
شانهم لاسيما في تصانيفهم التي صنفوها في الرجال وهذا الخطيب المتعصب

العنيد ابو بكر احمد بن علي بن ثابت صاحب (تاريخ بغداد) طعان في الامام غياث له
قد هذى بمثالب الامام ومعايبه في تاريخه ورد بها الائمة بابلغ الوجوه
منهم الحافظ ابن يوسف سبط ابن الجوزي في (كتاب الانتصار لامام
ائمة الا مصار) وحافظ خوارزم في (مسند الامام الاعظم) فانه اجاب
عنها اولاً بالاجمال ثم اتى بمطاعنه واحداً واحداً واجاب عن
كلها تفصيلاً وقد نقل اكثرها في رسالة (بعض الناس في دفع
الوسواس) السابق ذكره فله درهم حيث ابطالوا المطاعن وضربوا بها
وجه الطاعن ذي الضغائن واكثر مطاعنه في الامام ومعايبه له انما هو في
الفروقات الفقهية * ولمحضها انه يقدم قياسه على الاحاديث وبعضها
في امور اخرى سواها وليس في جملتها طعن على الامام بانه كان يقول بخلق
القرآن فلو كانت الرواية المذكورة في خلق الافعال صحيحة ثابتة
واضحة مشرحة غير مبهمه وهكذا الروايات الواقعة في الابانة لو كانت صحيحة
ثابتة لجعلها الخطيب الحسود من اعظم مطاعن الامام الحسود واذ لم توجد في
مطاعنه شمة من نسبة هذه العقيدة الى الامام دلالة واضحة على بطلان
هذه الروايات لان العادة جارية على ان الطاعن الحسود والغائب العنود
الواقف بمسالك الطعن والماهر بطرائقه لا يزال يتجسس المناهج والمداخل
لطفه تجسساً بليغاً فاذا وجد طريقاً للطعن سلكها والرواية التي وجدناها في
كتاب خلق الافعال لو كانت صريحة غير مبهمه لا كما هي عندنا او كانت
مبهمه ولكن الامام يكون المراد المرجح من المبهمة لدلائل اخرى لكانت

مسلكوا اصحاب الطاعنين وما ارتضى صنيع الخطيب هذا ووقيته في الامام
القاضي شمس الدين ابن خلكان الشافعي فقال في تاريخه (وقيات الاعيان)
في ترجمة الامام ابي حنيفة النعمان ان مناقبه وفضائله كثيرة وقد ذكر الخطيب
في تاريخه منها شيئاً كثيراً ثم اعقب ذلك بذكر ما كان الا ليق تركه
والاضرار عنه فمثل هذا الامام لا يشك في دينه ولا في ورعه وتحفظه
انتهى موضع الضرورة ثم اتى وقفت على (طبقات الشافعية الكبرى) للعلامة
تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي الشافعي فرايته ذكر فيها الامام ابي الحسن
الاشعري ترجمة طويلة واتى فيها بما يقطع عرق الريب ويبين الامر بوضح
البيان بحيث لا يحتاج منه الانسان الى الاخر من البيان فانه اوضح فيها ان
معتقد الاشعري في اصول الدين هو معتقد امامنا الاعظم ابي حنيفة النعمان
وان ما خالف فيها الاشعري من الحنفية لا يقتضي تبديع احدهما فضلاً عن
التكفير وان الاشعري لا يبدع الامام ولا ينفوه بتقيصه ولا يخالفه في
الاصول وان الحنفية اكثرهم اشعريون الامن لحق منهم بالمعتزلة ونحن نذكر
من هذا الكتاب ما يتعلق بمبحثنا ومطلبنا منها على فوائد بلفظ قلت فنقول قال
ابن السبكي ولقد قلت مرة للشيخ الامام رحمه الله انا اعجب من الحافظ ابن
عساكر في هذه طوائف من اتباع الشيخ ولم يذكر الانزالا يسيرا وعدداً
قليلاً ولو في الاستيعاب حقه لاستوعب غالب علماء المذهب الاربعة
فانهم برأى ابي الحسن يدعون الله تعالى فقال انما ذكر من اشتهر بالمناضلة
عن ابي الحسن والافعال امر على ما ذكرت من ان غالب علماء المذاهب

معه وقد ذكر شيخ الاسلام عز الدين بن عبد السلام ان عقيدته اجمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ووافق على ذلك من اهل عصره شيخ المالكية في زمانه ابو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنفية جمال الدين الحصري قلت وسنقد لهذا الفصل فصلا فيما بعد وذكر قاضي القضاة الدامغاني الحنفي وقاضي القضاة ابوبكر القاصي الحنفي من الطبقة الرابعة وقاضي القضاة شمس الدين السروجي الحنفي والقاضي شمس الدين الحريري الحنفي من الطبقة السابعة في الآخذين عن الاشعري والمتبعين له وقال في بيان طريقة الشيخ ابي الحسن الاشعري هي التي عليها المعبرون من علماء الاسلام المتميزون من المذاهب الاربعة في معرفة الحلال والحرام والقائمون بنصرة دين سيدنا محمد عليه افضل الصلوة والسلام قد قدمنا في نضا عهف الكلام ما يدل على ذلك وحكي لنا لك مقالة الشيخ ابن عبد السلام ومن سبقه على مثاها وتلاه على قولها حيث ذكرنا ان الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة الاشعريين هذه عبارة ابن عبد السلام شيخ الشافعية وابن الحاجب شيخ المالكية والحصري شيخ الحنفية ومن كلام ابن عساكر حافظ هذه الامة الثقة ثبت هل من الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية الا موافق للاشعري ومتسبب اليه وراض بجهد سعيه في دين الله ومثمن بكثرة العلم عليه غير شرذمة قليلة تظهر التشبيه وتعادى كل موحد يعتقد التنزيه قلت كمحمد بن موصلي الا صفها في الشافعي المتقدم ذكره صاحب كتاب (سيف السنة الرفيعة) اوتضاهي قول المعتزلة

في ذمه وتباهي لكم باظهار جهلها بقدره سعة علمه قلت اي تصور من الحنفية ان يتسبوا الى الاشعري ويرضوا عنه ويتوا عليه مع ذكره القدح العظيم الموجب للكفر للامام ابي حنيفة في (كتاب الابانة) التي هو آخر كتبه على ما ذكره محمد بن موصلي في كتاب (سيف السنة) ومع تشبهه عليه وعدم رجوعه عنه حيث ذكره في آخر كتبه واذا انتسبوا اليه ورضوا عنه واتوا عليه علم ان الاشعري ما ذكره هذه الروايات في الابانة ولا في كتاب آخر من كتبه وانه ليس بمنقص للامام ولا بذا من له بوجه من الوجوه ثم ذكر ابن السبكي استفتاءات واسئلة وقعت في الاشعري منها استفتاء وقع ببغداد وهذه صورته ما قول السادة الائمة الجلمة في قوم اجتمعوا على لعن فرقة الاشعري وتكفيرهم والذي يجب عليهم فاجاب قاضي القضاة ابو عبد الله الدامغاني الحنفي قد ابتدع وارتكب ما لا يجوز وعلى الناظر في الامور اعز الله انصاره الانكار عليه وتاديبه بما يرتدع به هو وامثاله عن ارتكاب مثله كتبه محمد بن علي الدامغاني (قلت) وفي هذا دلالة ظاهرة على ان الاشعري ماثب منه شيء من القدح في الامام والطعن فيه فضلا عن نسبة هذه العقيدة القبيحة الموجهة للتكفير اليه لانه اذ ثبت من الاشعري الطعن الموجب للتكفير في الامام الاعظم لزماء الحنفية من كل جانب وشعروا عليه غاية التشنيع فضلا عن ان ينصروه ويحكموا على اللاعنين لفرقة الاشعري انهم ابدعوا وارتكبوا ما لا يجوز ارتكابه فيجب تاديبهم والانكار عليهم حتى لا يعودوا الى ارتكاب مثله ثم نقل استفتاء آخر وقع ببغداد فيه ايضا كتب تحته جماعة من الشافعية

والحنفية والمالكية والحنابلة متصدين له رادين على من انكره ثم قال ابن السبكي ذكر كلام ابي العباس قاضي العسكر الحنفي كان ابو العباس هذا رجلا من ائمة اصحاب الحنفية ومن المتقدمين في علم الكلام وكان يعرف بقاضي العسكر * وقد حكى الحافظ ابو القاسم في كتاب (التيبين) جملة من كلامه فنه قوله وقد وجدت لابي الحسن الاشعري كتبا كثيرة في هذا الفن يعني اصول الدين وهي قريب من مائتي كتاب (الموجز الكبير) اياي على عامة باقي كتبه وقد صنف الاشعري كتابا كبيرا التصحيح مذهب المعتزلة فانه كان يعتقد مذهبهم ثم بين الله له ضلالتهم فتاب عما اعتقده من مذهبهم وصنف كتابا ناقضا لما صنف للمعتزلة وقد اخذ عامة اصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب ابي الحسن الاشعري وصنف اصحاب الشافعي كتبا كثيرة على وفق ما ذهب اليه الاشعري الا ان بعض اصحابنا من اهل السنة والجماعة خطأ واذا الحسن في بعض المسائل مثل قوله التكوين والمكون واحد ونحوها على ما بين في خلال المسائل ان شاء الله تعالى فن وقف على المسائل التي اخطأ فيها ابو الحسن وعرف خطأه فلا بأس له بالنظر في كتبه فقد امسك كتبه كثير من اصحابنا من اهل السنة والجماعة ونظروا فيها انتهى (قلت) وهكذا قال البزدوي في عقائده هذا علماءنا رحمهم الله تعالى المختبرون بمسلك الاشعري والمطالعون على كتبه فان كانت الروايات الواقعة في (الابانة) صحيحة ذكرها الاشعري يبعد من مثل هؤلاء المختبرين المتبحرين ان لا يطلعوا عليها وان اطلعوا عليها فيستحيل منهم ان يذكروا تخطئة اصحابنا

للاشعري في مسائل يسيرة غير موجبة للتشيع ويتركوا ما يوجب التخطئة العظيمة بل التشيع القبيح الاشعري وان يجوزوا النظر في كتبه مع كون الموجب القوي للفرقة عنه خصوصا للحنفيين وحيث لم يشعروا عليه واجازوا النظر في كتبه وامسكوا هادلا على ان هذه الروايات مقترية مختلفة ما ذكرها الاشعري في الابانة ثم اخذ في ذكر المسائل الخلافية فقال ذكر البحث عن تحقيق ذلك سمعت الشيخ الامام رحمه الله يقول ما تضمنته عقيدة الطحاوي هو ما يعتقد الاشعري لا يخالف الا في ثلاث مسائل * قلت * انا علم ان المالكية كلهم اشاعرة لا استثنى واحدا * والشافعية غالبهم اشاعرة لا استثنى الا من لحق منهم بتجسيم او اعتزال ممن لا يعبأ الله به * والحنفية اكثرهم اشاعرة اعني يعتقدون عقيدة الاشعري لا يخرج منهم الا من لحق منهم بالمعتزلة * والحنابلة اكثر فضلاء متقدميهم اشاعرة لم يخرج منهم الا من لحق باهل التجسيم وهم في هذه الفرقة من الحنابلة اكثر من غيرهم وقد تأملت عقيدة الطحاوي فوجدت الامر على ما قال الشيخ الامام وعقيدة الطحاوي زعم انها التي عليه ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد ولقد اجاد فيها ثم تصفحت كتب الحنفية فوجدت جميع المسائل التي يبتاوي بين الحنفية خلاف فيها ثلاثة عشر مسألة منها معنوية ست مسائل والباقي لفظي وتلك الست المعنوية لا يقتضي مخالفتهم لنا ولا مخالفتناهم فيها تكفيرا ولا تبديعا صرح بذلك الاستاذ ابو منصور البغدادي وغيره من ائمتنا واثمتهم وهو غني عن التصريح لظهوره ومن كلام الحافظ الاصحاب مع اختلاف فهم في بعض المسائل كلهم

اجمعوا على منع تكفير بعضهم بعضا مجتمعون بخلاف من عداهم من سائر الطوائف
وجميع الفرق الى ان قال ومما مثل هذه المسائل الامثل مسائل كثيرة اختلفت
الاشاعرة فيها وكلمهم عن حمى ابي الحسن يناضلون وبسيفه يقا تلون اقترام
يبدع بعضهم بعضا ثم هذه المسائل الثلاثة عشر لم يثبت جميعها عن الشيخ
ولا عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنها كما حكى لك ولكن الكلام بتقدير
الصحة ولى قصيدة نونية جمعت فيها هذه المسائل وضمت اليها مسائل
اختلفت الاشاعرة فيها مع نصيب بعضهم بعضا في اصل العقيدة ودعواهم
انهم اجمعون على السنة وقد ولع كثير من الناس بحفظ هذه القصيدة
لا سيما الحنفية قلت في ولوع الحنفية بحفظها دليل ظاهر على ان علماءنا الحنفية
لم يجدوا من الاشعري شيئا يعود منه الطعن على الامام ثم قال وانا اذكر
لك قصيدتي في هذا المكان تستفيد منها مسائل الخلاف وما اشتملت فيه
فاولها اقول ❖

الورد خذك صنع من الشان ❖ ام في الحدود شقائق النعمان
والسيف لحظك سل من اجفانه ❖ فسطاشطوبه كهندوسنان
تالله ما خلقت لحاظك باطلا ❖ وسدى تعالى الله من بطلان
الى آخرها ومنها ❖

كذب ابن فاعلة يقول بجهلة ❖ الله جسم ليس كالجسمان
لو كان جسما كان كالا جسمان ❖ مجنون فاصغ وعد عن البهتان
واتبع صراط المصطفى في كل ما ❖ ياتي وخل وساوس الشيطان

واعلم بان الحق ما كانت عليه ❖ صحابة المبعوث من عدنان
من اكل الدين القويم بهم من الحجج ❖ التي يهدي بها الثقلان
قد نزهوا الرحمن عن شبه وقد ❖ دانوا بما قد جاء في الفرقان
ومضوا على خير وما عقدوا بما ❖ لسر في صفات الخالق الديان
كلا ولا ابند عوا ولا قالوا البنا ❖ مشاهير في شكه للبا في
وانت على عقابهم علمنا ونا ❖ غرسوا ثمارا يجتنيها الجاني
كالشافعي ومالك وكا حمد ❖ وابي حنيفة والرضي سفيان
وكمل اسحاق وداود ومن ❖ يقفوا طرائقهم من الاعيان
وانى ابو الحسن الامام الاشعري ❖ مينا للحق اي بيان
ومناضلا عما عليه اولئك الا ❖ سلاف بالتحريروا لا تقان
قلت فيه تصریح بانه كان الامام على ما كان عليه الصحابة فلزم منه انه
ما كان قائلا بالخلق ثم قال بعد ❖

ما ان يخالف مالكا والشافعي ❖ واحمد بن محمد الشيباني
لكن يوافق قولهم ويزيد ❖ حسنا بتحقيق وفصل بيان
يقفوا طرائقهم ويتبع جاريا ❖ اعني محاسن نفسه بوزان
فلقد تلقى حسن منهجه عن الا ❖ شياخ اهل الدين والعرفان
فلذا ك تلقاه لا هل الله ين ❖ مصر قولهم بمهندوسنان
مثل ابن ادم والفضيل وهكذا ❖ معروف المعروف في الاخوان
وهكذا اعد الشيوخ الى ان قال ❖

وكذا اصحاب الطريقة بعده • خبطوا عقائد • بكل عنان
وتلمذ الشبلي بين يديه • بن خفيف والثقفى والكتاني
وخلائق كثروا فلا حصيهم • وربوا على الياقوت والمرجان
الكل معتقدون ان الهنا • متوحد فرد قدیم دان
الى ان قال بعد ما ذكر العقائد •

هذا اعتقاد مشايخ الاسلام وهـ • والدين قلنسمه بالا دان
الاشعري عليه نص وذو ولا • قالوا جزاء الله بالا حسان
وكذا ك حاله مع النعمان لم • ينقض عليه عقائد الاعيان
يا صاحب ان عقيدة النعمان • والاشعري حقيقة الاتقان
وكلاهما والله صاحب سنة • بهدى نبي الله مقتديان
لاذ ابيد عذاولا هذا وان • تحسب سواء وهمت في الحسابان
من قال ان ابا حنيفة مبدع • رايأ فذلك قائل الهذيان
او ظن ان الاشعري مبدع • فلقد اساء وباء بالخسران
كل امام مقتدي ذو سنة • كالسيف مسلولا على الشيطان
والخلف بينها قليل امر • سهل بلا بدع ولا كفران
فيما يقل من المسائل عد • ويهون عند تطا عن الاقران

قلت • هذا غاية البيان في تزكية الامام ابي حنيفة النعمان ونهاية المدح له
والذب عنه وهو من الذين لا يقلدونه في القروع ولو كان الامام قائلا بخلق
القرآن معتقدا به ما كان الخلف بينه وبين الاشعري قليلا سهلا غير

موجب للبدعة والكفر وما صدق قول هذا المتخير المبحر •

الخلف بينها قليل امر • سهل بلا بدع ولا كفران
الى آخر ما قال ثم قال

وكذا كاهل الراي مع اهل الحديث • في الاعتقاد الحق متفقان
ما ان يكفر بعضهم بعضا ولا • ازري عليه وسامه بهوان
الا الذين تمزقوا منهم فهم • غثة نحت عنهم الفتات
هذا الصواب فلا تظنوا غيره • واعقد عليه بخنصر وبنات
ورأيت ممن قاله خبراله • نبأ عظيم سار في المبلدان
اعني ابا منصور الا سناذ عبيد القاهر المشهور في الاكو ان
هذا حراط الله فاتبعه تجد • في القلب برد حلاوة الايمان
وتراء يوم الحشر ابيض واضحا • يهدي اليك رسائل الغفران
وعليه كان السابقون عليهم • حلل الشاء وملبس الرضوان
والشافعي ومالك وابو حنيفة • و ابن حنبل الكبير الشان
درجوا عليه وخلفونا اثرهم • ان اتبعهم نجتمع بجنات
او يتدع فلسوف نصلي التارمذ • مومنين مدحورين بالعصيان

الى آخر ما قال • قلت • فلقد ثبت من قول ابن السبكي الشافعي ان الامام
الاعظم كان على صراط الله تعالى ومن كان على صراط الله تعالى لا يكون
قائلا بخلق القرآن قط ثم ينبغي ان يعلم ان هذه الدلائل كلها انما هي لمزيد
التاكيد وزيادة التوضيح والا فعدم كون الامام قائلا بخلق القرآن

و معتقد ابيه و كونه معتقد ابعدهم خلقه و مكفرا القائل الخلق يثبت من كلامه رضى الله عنه ثبوت الاستريب معه من له ادنى مسكة من العقل ويتضح و ضوحا لا يشك بعده من له قليل من الفهم و هو يكفي لاثبات المرام و يغنى عن دلائل اخرى للذب عن الامام و لكن الكلام يشد بعضه بعضا فيصير بنينا امر صوا هذا الفقه الاكبر من كلام امامنا الاعظم شرحه جماعة من الخفية عمدتهم علي القاري العلامة و هذه كتاب و صبة صرح فيها بعدم خلق القرآن و كرهه تأكيد و اهتماما فقال رضى الله تعالى عنه و القرآن في المصاحف مكتوب و في القلوب محفوظ و علي الا لسان مقرو و علي النبي صلى الله عليه وسلم منزل لفظنا بالقرآن مخلوق و كتابتنا له و قراءتنا له مخلوقة و القرآن غير مخلوق قال العلامة القاري في شرحه قد قال الامام الاعظم في كتابه الوصية نقر بان كلام الله و وحيه و تنزيله و صفته لا هو و لا غيره بل هو صفته علي التحقيق مكتوب في المصاحف مقرو بالالسان محفوظ في الصدور و غير حال فيها و الحروف و الحركة و الكاغذ و الكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد و كلام الله سبحانه و تعالى غير مخلوق لان الكتابة و الحروف و الكلمات و الآيات كلها آلة القرآن لحاجة العباد اليها و كلام الله تعالى قائم بذاته و معناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافرا بالله العظيم ثم قال العلامة القاري و قال فخر الاسلام قد صرح عن ابي يوسف رحمه الله تعالى انه قال ناظرت ابا حنيفة رحمه الله تعالى في مسألة خلق القرآن فاتفق رأيي و رايه علي ان

من قال بخلق القرآن فهو كافر و صرح هذا القول ايضا عن محمد رحمه الله تعالى و قال رضى الله تعالى عنه في الفقه الاكبر ايضا و ما ذكره الله تعالى في القرآن عن موسى و غيره من الانبياء عليهم السلام فان ذلك كله كلام الله تعالى اخبارا عنهم و كلام الله تعالى غير مخلوق و كلام موسى و غيره من المخلوقين مخلوق و قال ايضا باصلة يسيرة بعده و يتكلم لا ككلامنا و نحن نتكلم بالآلات و الحروف و الله يتكلم بلا آلة و حروف و الحروف مخلوقة و كلام الله تعالى غير مخلوق قال العلامة القاري تحته بل قديم بالذات قال الطحاوي فمن سمعه فزعم انه كلام البشر فقد كفر و قد ذمه الله و اوعده بسقر حيث قال الله تعالى ساصيله سقر فلما اوعده الله بسقر لمن قال ان هذا الا قول البشر علمنا و ايقنا انه قول خالق البشر و لا يشبه قول البشر انتهى و قال شارحه قد فترق الناس في مسألة الكلام علي تسعة اقوال ثم نقل المذاهب التسعة عن شارح عقيدة الطحاوي و قال بعد ما نقل المذهب التاسع و هو انه تعالى لم يزل متكلم اذ شاء و متى شاء و كيف شاء و هو يتكلم بصوت يسمع و ان نوع الكلام قديم و ان لم يكن الصوت المعين قد بما انتهى ان هذا يؤيد ما قد مناه انتهى يشير الى ما قال قبل هذا بان كلام الطحاوي يرد قول من قال انه معنى واحد لا يتصور سماعه منه و ان المسموع المنزل المقروء المكتوب ليس بكلام الله و انما هو عبارة ثم قال العلامة القاري و هذا يعني المذهب التاسع المأثور عن ائمة الحديث و السنة و لعل تكرار هذه المسئلة في تاليف الامام لكمال الاهتمام في مقام المرام انتهى و حقق رحمه الله تعالى هذا البحث و فصله

وختمه بقوله وبالجملة فاهل السنة كلهم من اهل المذاهب الاربعة وغيرهم من السلف والخلف (رحمهم الله) متفقون على ان القرآن غير مخلوق ولكن بعد ذلك تنازع المتأخرون في ان كلام الله هل هو معنى واحد قائم بالذات او انه حروف واصوات تكلم الله بعد ان لم يكن متكلماً او انه لم يزل متكلماً اذ اشاء متى شاء وكيف شاء وان نوع الكلام قديم وهو مختار الامام والطحاوي والنزاع بين اهل القبلة انما هو في كونه مخلوقاً خلقه الله او هو كلامه الذي تكلم به وقائم بذاته انتهى كلام القاري عليه الرحمة من الله الباري وقد صرح في (سيف السنة الرفيعة) ايضا ان المذهب التاسع الذي نقلناه من شرح الفقه الاكبر للعلامة القاري هو الماثور عن ائمة السنة والحديث ثم اطباق الحنفية كلهم على عدم خلق القرآن وعلى تقييح قائل الخلق كما يظهر من كتبهم الكلامية ينبغي ان يضم الى كلام الامام في هذه المسئلة فانه يفيد قوة فوق قوة ويزيد علماً الى علم لانهم يدعون ان الله تعالى في الاصول والفروع باقواله المستمدة من كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم ويقاثلون بسيفه هذا مما جراً الواضعين والمفتريين على وضع تلك الملال وايات ونسبتها الى الاشعري هو الفتنه التي وقعت بمدينة نيسابور قاعده بلاد خراسان اذ ذاك في العلم وصارت سبيل الخروج امام الحرمين والحافظ البيهقي والاستاذ ابي القاسم القشيري من نيسابور وآلت الى ان ضيقت الدائرة على من رام مذهب الاشعري بسوء كما قال العلامة تاج الدين ابن السبكي في طبقاته الكبرى في ترجمة الاشعري كان سلطان الوقت

اذ ذاك السلطان طغرل بك السلجوقي وكان رجلاً خفياً سنياً خيراً عادلاً محباً لاهل العلم من كبار الملوك وعظماهم وهو اول ملوك السلجوقية وكان يصوم الاثنين والخميس وهو الذي ارسل الشريف ناصر الدين بن اسمعيل رسولا الى ملكة الروم فاستاذنها بالصلاة في جامع القسطنطينية جماعة يوم الجمعة فصلى وخطب للامام القائم بامر الله وتمهدت البلاد لطغرل بك وصمت نفسه بحيث وصل امره الى ان سير الى الخليفة القائم بخطب ابنته وذلك في ذلك الزمان مقام مهول فشق ذلك على الخليفة واستغنى ثم لم يجد بدا من ذلك لعظمة طغرل بك وكونه ملكاً قاهراً لا يطاق فزوجه بها وقد م بغداد في سنة خمس وخمسين واربعائة وارسل يطلبها وحمل مائة الف دينار برسم ثقل جهازها فعمل العرس في صفر بدار المملكة واجلست على سرير ملبس بالذهب ودخل السلطان وقبل الارض بين يديها ولم يكشف البرقع عن وجهها اذ ذاك وقد ما تحفاو خدما وانصرف مسروراً وكان لهذا السلطان وزير سوء وهو الوزير ابو نصر منصور بن محمد الكندري كان معتزلاً باراضها خبيث العقيدة لم يلبث ان احدا جمع له من خبث العقيدة ما اجتمع له فانه على ما ذكر كان يقول بخلق الافعال وغيره من قبائح القدرية وسب الشيخين وسائر الصحابة وغير ذلك من قبائح اشرار الرافض وتشيبه الله بخلقه وغير ذلك من قبائح الكرامية وكان له مع ذلك تعصب عظيم وانضم الى كل هذا ان رئيس البلد ابا سهل الموفق الذي سنده ان شاء الله ترجمته في الطبقة الرابعة كان ممدوحاً جواداً

ذا اموال جزيلة وصدقات دائرة وهبات هائلة زجاو هب الف دينار
لسائل وكان مر موقا بالوزارة وداره مجمع العلماء وملتي الائمة من الفريقين
الحنفية والشافعية في داره يتناظرون وعلى سباطه يتلقون وكان عارفا
باصول الدين على مذهب الاشعري قائما في ذاك مناظلا في الذب عنه
فعظم ذلك على الكندري لما في نفسه من المذهب ومن بغض ابن الموفق
بخصوصه وخشية منه ان يشب على الوزارة فحسن للسلطان لعن المبتدعة
على المنابر فعند ذلك امر السلطان بلعن المبتدعة على المنابر فاتخذ الكندري
ذلك ذريعة الى ذكر الاشعرية وصار يقصد هم بالاهاة والاذى والمنع
عن الوعظ والتدريس وعزلهم عن خطابة الجامع واستعان بطائفة من
المعتزلة الذين زعموا انهم يقلدون مذهب ابي حنيفة اشربوا في قلوبهم
فضائح القدرية واتخذوا التمدد بالمذهب الحنفي سباجا عليهم فحبوا
الى السلطان الازراء بمذهب الشافعي عموما والاشعرية خصوصا وهي هذه
الفتنة التي طار شررها فلا الآفاق وطال ضررها فشمل خراسان والشام
والحجاز الى آخره اقال ثم ذكر كتاب البيهقي الى عميد الملك وفيه قالوا
الى سمعه (اي سمع طيرل بك المذكور) ما فيه مساءة اهل السنة والجماعة
كافة ومصيبهم عامة من الحنفية والمالكية والشافعية الذين لا يذهبون
في تعطيل مذاهب المعتزلة ولا يسلكون في التشبيه طرق المجسمة الخ ثم
قال وكان خفي عليه ادام الله عزه حال شيخنا ابي الحسن الاشعري رحمه الله
وما يرجع اليه من شرف الاصل وكبر المحل في العلم والفضل وكثرة

الاصحاب من الحنفية والمالكية والشافعية الذين رغبوا في علم الاصول
واحبو معرفة دلائل المعقول ثم قال الى ان بلغت النبوة الى شيخنا ابي الحسن
الاشعري فلم يحدث في دين الله حدثا ولم يأت فيه يدعة بل اخذ
اقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الائمة في اصول الدين فنصرها
بزيادة شرح وتبيين وانما قالوا وجاء به الشرع في الاصول صحيح في العقول
بخلاف ما زعم اهل الاهواء من ان بعضه لا يستقيم في الآراء فكان في بيانه
وثبوت ما لم يدل عليه اهل السنة والجماعة ونصرة اقاويل من مضى من
الائمة كابي حنيفة ومقيان الثوري من الكوفة والاوزاعي وغيره من
اهل الشام ومالك والشافعي من اهل الحرمين ومن نحا نحوهما من اهل الحجاز
وغيرهما من سائر البلاد الخ ثم نقل رسالة القشيري المسماة (بشكاية اهل السنة بحكاية
ما نالهم من المحنة) الى هذه الفتنة كتبها القشيري الى البلاد ووافق القشيري على
هذه الرسالة جمع من العلماء وكتبوا عليها منهم القاضي الدامغاني من الحنفية
وفي آخر هذه الرسالة ولما ظهرا بتداء هذه الفتنة بنيسابور وانتشر في الآفاق
خبره وعظم على قلوب كافة المسلمين من اهل السنة والجماعة اثره لم يبعد
ان يخامر قلوب اهل السنة توهم في بعض هذه المسائل لعل ابا الحسن علي بن
اسماعيل الاشعري رحمه الله عليه قال ببعض هذه المقالات في بعض كتبه
ولقد قبل من يسمع مجل انشاء هذه الفصول في شرح هذه الحالة واوضحنا
صورة الامر بذلك هذه الجملة ليضرب كل اهل السنة اذا وقف عليها
بشبهة الى آخره اقال اعلم ان الروافض لا زال قصد هم تفريق جمع اهل السنة

و كسر شوكتهم و ازاله دلتهم و رثوه من امامهم اليهودي المناق المتسلم
المؤسس المؤصل لمذهبهم ابن سبأ المتعلم من ابي الشياطين المعلم الذي اراد
التفريق بين المسلمين بكيد و وسوسته لما رأى عزتهم و شوكتهم و رأى
ذلة اليهود و مهانتهم حتى صار رجلاهم عبيد او نساؤهم اماء اتخذ مهاد فزخرف
هذا المذهب و روجه على الجهلة من العجم و العرب و لما كان الله حافظا لدينه
و ناصر الاهل ما عقب كيدهم الا الذلة و الخيبة لهم و الاهلوان و الكرب
و ما زاد و الا التعب و النصب ضرب الله عليهم الذلة و المسكنة و بلاء و انغضب
فالكنندري السوء اقام هذه الفتنة له سيسته الخبيثة الرافضية فوسعت
للفتنة الطاغية معتزلة كانت او رافضية مجالا للبهتان و الفرية فالغالب انهم
افتروا هذه الروايات و الحقوها في الأمانة التي هي آخر كتب الاشعري كي
تدوم بينهم الفرقة و لا تزول فان آخر الكلام يكون عليه الازامه و لكن الله
حفظ دينه و اقام من كل جانب عباد العلماء حتى بذلوا جهدهم و صرفوا
وسعهم في الذب عن الاشعري قدوة هذه الامة كما سبق ذكره فتنبه اهل
السنة لذلك و اعادوا على الكندري فتنة الوقيعة و المصيبة و احاطت عليه
منها الرزية و البلية و قول القشيري في رسالته السابق ذكرها بانها لما ظهر ابتداء
هذه الفتنة بنيسابور و انتشر في الآفاق خبره الى آخر ما قال و قد ذكرناه
تنبيها و نصيحة منه لكافة اهل السنة حتى لا يظنوا بالامام الاشعري سوء
اذ اوجدوا امر ايوهم السوء في حقه و يتأملوا الى شأنه الرفع او لا و الى
اصحابه السالكين على مسلكة الشريف من الخفية و الشافعية و المالكية

و الفضلاء من قد ماء الحنابلة ثانيا فان الامر ينكشف بان لنفي الدائم عنه و اثبات
المدائح له فيجب علينا اهل السنة الوقوف على هذا التنبيه و النصيحة و اعتقاد
ان هذه الروايات مفتراة على الاشعري موضوع ملحقة في كتابه (الأمانة)
و حيث اتينا بفضل الله تعالى بما يوضح ظلمة متن هذه الروايات و ابطالها بحيث
لا يشك معه العاقل في بطلانها نتكلم الآن في ما يتعلق بسندها و ان كان
فيما ذكرنا غلبة من النظر في السند لان الاصل المقصود هو المتن و السند
ذريعة للوصول اليه فاذا بطل اصل المقصود بالذات لم يكن للذريعة
اعتبار حتى ينظر اليها اثباتا و نفيا و لكن نتكلم فيه تنبيها للكلام و تكميلا
للمقام على مجرى عادتهم و مردابهم فنبعث اولا عن سند الروايات
الواقعة في (الأمانة) و نقول ان الرواية الاولى في سندها انقطاع فان هارون
مات بعد خمسين و مائتين و ولد الاشعري سنة ستين و مائتين فليس الاشعري
الراوي معاصر لهارون المروي عنه نخذف الراوي الذي روى للاشعري
عن هارون و هذا القسم مردود عند المحدثين لا يقبلونها و قد يحكم بصحته اذا عرف
انه جاء مسمى من وجه آخر ذكره الحافظ ابن حجر في شرح نخبه الفكر
و ما جاء هذه الرواية بوجه آخر سمي فيه المحذوف فتصير الرواية مردودة ساقطة
من جهة السند ايضا و انما جعل هذا القسم مردود للجهل بحال المحذوف ذكره
الحافظ ابن حجر ايضا هذا حال مبدئ السند و اما هارون بن اسحاق نفسه
فتنقذ ذكره ابن حبان في كتاب الثقات فقال هارون بن اسحاق بن محمد بن
مالك بن يزيد الحمداني ابو القاسم من اهل الكوفة يروي عن و كيع و عبدة

ابن سليمان حدثنا عنه عمر بن سعيد بن سنان وغيره مات بعد الحسين والمائتين انتهى وفي خلاصة تذهيب الكمال في اسما الرجال انه عن ابن عينة والمعتز وخلق وعنه البخاري في جزء القراءة له والترمذي في جامعه والنسائي في سننه وثقه وابن ماجه في سننه قال مظين مات سنة ثمان وخمسين ومائتين انتهى والعجب ان هارون بن اسحاق مع كونه معروف الرواية عن وكيع يروي عن ابي نعيم هذا او وكيع يتبع ابا حنيفة رحمه الله تعالى ويفتي بقوله ويكفر قائل الخلق قال الذهبي في (تذكرة الحفاظ) في ترجمة وكيع وقال يحيى ما رأيت افضل منه يقوم الليل ويسرد الصوم ويفتي بقول ابي حنيفة ثم قال الذهبي وروى ابو هشام وغيره عن وكيع قال من زعم ان القرآن مخلوق فقد كفر ائنيصور من فضل وكيع في الدين وورعه في الشريعة ان يكفر قائل الخلق ثم تبع قائله ويفتي بقوله لا يتصور من مثل هذا الرجل مثل هذا الامر الذي يعيد عليه الذم ابداء حيث اتبعه وكان يفتي بقوله وذكر الائمة هذا الافتاء والاتباع في مقام المدح له ظهران الامام ما كان قائلًا بالخلق وانه كان ثابتا محققا عند وكيع ويعبد ان لا يعلم هارون هذا فان هارون ثقة ووكيع شيخه المعروف والرواة لا سيما اذا كانوا ثقة ايقاظا يكون لهم علم بحال شيوخهم قضا وقضضا وتقبيرا وقطعيرا وخصوصا اذا كانوا يسكنون في بلد واحد فهارون كوفي ووكيع شيخه كوفي واتباع وكيع لا يبي حنيفة بافتائه بقوله كان ظاهرا مستمرا والملازم من كل ذلك ان يعلم هارون من شيخه وكيع ان الامام ما كان قائلًا بالخلق فكيف يتصور

ان لا يذكروه ويروي عن ابي نعيم الذي لا يعرف له سماع منه ما يخالفه لانه اذا وجد عند الراوي روايتان تناقض احدهما الاخرى فلا اقل من ان يذكروها جميعا وهذا على سبيل التنزل والا فلا تقتضاء الظاهر ان يذكروا هارون ماعله من وكيع من ان الامام ما كان قائلًا بالخلق ويترك ما وجد من ابي نعيم بخلافه او يذكروا ما وجد من ابي نعيم ويذكروا معه ماعله من وكيع ناقض له وهذا لان ابا نعيم ثلاثة عبد الرحمن بن هاني الكوفي الراوي عن الثوري وشريك الذي روى عنه الكوفيون مات سنة احدى او اثنتي عشرة ومائتين على ما ذكره ابن حبان او ست عشرة ومائتين على ما قاله الذهبي ذكره ابن حبان في (كتاب الثقات) وقال ربما اخطأ لروايته عن الثوري عن ابي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قتل ضفدعا فعليه شاة محرما كان او حلالا والذهبي في (ميزان الاعتدال) فقال عبد الرحمن بن هاني ابو نعيم النخعي عن سفیان الثوري قال احد ليس بشيء ورماه يحيى بالكذب وقال ابن عدي عامة ما يرويه لا يتابع عليه ومن مناه كبره حديثه عن سفیان عن ابي الزبير فذكر مثل ما ذكره ابن حبان وحديث آخر وفي خلاصة تذهيب تذهيب الكمال انه روى عن الحسن بن الحكم النخعي وفطر بن خليفة وعنه عباس بن عبد العظيم وابو حاتم وقال لا بأس به وقال ابن حبان في الثقات ربما اخطأ وضعفه ابو داود والنسائي وكذبه ابن معين وضرار بن صرد الطحان الكوفي الراوي عن ابراهيم بن سعد مات سنة تسع وعشرين ومائتين ليس بثقة فماد ذكره ابن حبان في (كتاب الثقات) قال الذهبي في ميزانه ضرار

ابن صرد ابو نعيم الطحان عن ابراهيم بن سعد قال ابو عبد الله البخاري وغيره متروك وقال يحيى بن معين كذا بان بالكوفة هذا و ابو نعيم النخعي ثم سلق حديثه ثم قال يروي عنه مطين و جماعة قال النسائي ليس بثقة وقال ابو حاتم صدوق لا يحتج به وقال الدارقطني ضعيف وهكذا في (تهذيب تهذيب الكمال) للحافظ ابن حجر فانه نقل فيه جرحه عن ائمة الحديث بالتفصيل و فضل بن دكين الكوفي عن الاعمش و زكريا بن ابي زائدة و جعفر بن برقان و افلاح بن حميد و خلق و عنه البخاري و احمد و اسحاق و يحيى بن معين و خلق قال احمد ثقة يقظان عارف بالحديث و قال النسوي اجمع اصحابنا على ان ابان نعيم كان في غاية الاتقان قال يعقوب بن شيبة مات سنة تسع عشرة و مائتين كذا في (خلاصة تهذيب تهذيب الكمال) فابو نعيم كنية هؤلاء الثلاثة فان كان الراوي لهارون هو الاول فهو منكلم فيه مختلف في شأنه هذا احمد بن حنبل رئيس المحدثين يقول فيه ليس بشيء و هذا يحيى المتيقظ الخبير البصير ثبت الحجة الرحال الجوال القافر من جانب الشرقي الى الجانب الغربي يرميه بالكذب و يسميه الكذاب و هذا ابن عدي المحدث الجليل يقول ان عامة ما يرويه لا يتابع عليه و ابن حبان مع ثوثيقه يعترف بانه يخطئ و لعمري ان كان ابو نعيم هذا هو الراوي لهذه الرواية فيتأكد جرحه و يظهر كذبه و ينضح نكارة الرواية نكارة فيه فضيحة له و قباحة عليه فانك لا تجد احدا يتابع عليها بل تجد جملة من الروايات تكذبها في مشارق الارض و مغاربها و طف في اقاصي الارض و اكنافها فانظر هل تجد احدا يتابعها

من شذبه الله في النار و احله دار البوار و ليس بشيء من الاعتبار و ليس له في شذوذه من قرار يستقر عليه امره و يدار و هذا من قواعدهم تقديم الجرح على التعديل لاسيما اذا كان الجرح مفسرا مبينا و ان كان المعدل لو كان اكثر وقد وجد ههنا كل هذا فان الجرح مفسر مبين لخطائه و نكارة امره و ياتيه و الجارحون اكثر فستطروا ايته خصوصاً على قول ابن عدي ان عامة ما يرويه لا يتابع عليه و مع كل ذلك فما ذكرنا صريحا ان لهارون سماع و رواية عن ابي نعيم هذا غير ما قاله ابن حبان ان الكوفيين رويوا عن عبد الرحمن بن هاني عن ابي نعيم فهذا انشأ الاحتمال بان هارون لعله سمع من ابي نعيم ولكن لا يفيد القطع و لا بد من القطع في مثل هذا المقام الممول فجهل اللقاء بينهما و ان كان الثاني فهو ليس بثقة كما سبق ذكره بل قدح فيه الائمة الذين وقع بهم القدوة في هذا الفن و تختلف في قدح عباراتهم فارد اما قيل فيه انه كذاب و قد سبقت كلها فلا نعيد هاو هو ايضا لا يعلم ان لهارون سماع منه ام لا غير ما احتمله معاصرتة و هو احتمال محض و ان كان الثالث فهو حافظ ثقة يروي كثيرا عن الامام ابي حنيفة كما قاله الحافظ الخوارزمي في جامع المسانيد و هو من كبار شيوخ البخاري و مسلم و لم يروا احدهما منه نفسه ان الامام كان يقول بخلق القرآن فاذا كان ابو نعيم هذا يروي عن الامام و كان البخاري و مسلم يرويان عنه فيبعد ان يروى عن سليمان و هو يروي عن سفيان و لا يروي عن الامام نفسه و ان يروي عنه البخاري بالواسطة و لا يروي عنه نفسه و ايضا ليس لهارون سماع معروف من ابي نعيم هذا غير ما احتمله المعاصرة

واما ابو نعيم عن سليمان بن عيسى القارى عن سفیان الثورى فسليمان اثنان
احدهما ابن عيسى بن نجیح السجزي و ثانيهما ابن عيسى بن موسى فالثاني ثقة
ذكره ابن حبان في الثقات فقال سليمان بن عيسى يروى عن جده موسى
ابن طلحة عن علي روى عنه يحيى بن سعيد الاموى والا ول مقدوح مجروح
قال الذهبي سليمان بن عيسى بن نجیح السجزي عن ابن عون وغيره
هالك قال الجوزجاني كذاب مصرح وقال ابو حاتم كذاب وقال ابن
عدي يضع الحديث فهذا متفق على جرح بارد اما يكون هذا ابو حاتم بن
حبان يكذب به فاعلم ان سليمان الواقع في هذه الرواية اى سليمان وايا من كان
فما يعرف لابى نعيم سواء كان عبد الرحمن بن هاني او ضرار بن صرد او فضل
ابن دكين سماع منه و اما سماع سليمان من سفیان فيعلم مما ذكره الذهبي ان
لسليمان بن عيسى بن نجیح سماع من سفیان قال الذهبي في ترجمته وله
عن سفیان عن منصور عن ابراهيم عن علقمة فساق حديثه و اما سليمان بن
عيسى بن موسى الثقة فمأثر فله السماع من سفیان فان كان سليمان هذا اذاك
الها لك الواضع فرداه ظاهر وان كان ذلك الثقة فهو في منتهى السند
والمنتهى موقوف على المبدأ ومبدأ السند قد علمت حاله و اما سفیان
الثورى القائل انه قال لي حماد بن ابى سليمان بلغ ابا حنيفة المشرك انى منه
برى فهو وان كان ثقة ثبات حجة الا ان قد حسه في الامام وسوء قوله فيه
لا يقبل اصلا لانه من معاصري الامام وقرانه وقد ح الاقران والمعاصرين
بعضهم بعضا لا يقبل صرح بذلك غير واحد من الائمة منهم التاج السبكي

في طبقاته الكبرى فانه صرح فيها انه لا يقبل كلام الثورى وغيره في
ابى حنيفة ولا يلتفت اليه وهذا كلام على وضع المقام لان المقام مقام البحث
عن السند والا فالثورى ثبت عنه التزكية البليغة للامام وهو ينقض هذه
الرواية ويهدم بنيانها وقد ذكرناه فارجع وتذكر * وههنا اعجوبة اخرى
وهي ان حماد بن ابى سليمان القائل لسفيان بلغ ابا حنيفة هو شيخ امامنا ابى حنيفة
النعمان وقد ثبت ما يدل على غاية الموافقة الدائمة ونهاية الموانسة المستمرة
بينهما قال الحافظ محمد بن محمود الخوارزمي في جامع المسانيد للامام الاعظم
في ذكر حماد بن ابى سليمان هو استاذ ابى حنيفة رضى الله عنه لزمه الى آخر
عمره واخذ عنه الفقه وقال على الهروي العالى المقام في شرح مسند الامام
وكان اى حماد يقول ربما انتهت رأى برأى ابى حنيفة واقول بقوله
وفي نسخة انتهت آرائى برأى ابى حنيفة واقوالى بقوله فهذا غاية موافقة
منه مع الامام ونهاية محبة منه له وفي هذه الرواية ما يدل على غاية المنافرة
بينهما والموافقة بينهما هي المعروف المشهور المعلوم عندهم ولو كانت بينهما
منافرة ولو بغیر الوجه المذكور في هذه الرواية لعرفت ولرويت
وقد ذكر الذهبي حمادا هذا في ميزان الاعتدال وقال روى عنه
سفیان وشعبة و ابو حنيفة وخلق * والد ولايى في الكنى فقال
في ذكر من كنيته ابو اسمعيل حماد بن ابى سليمان الفقيه استاذ ابى حنيفة
الفقيه وحماد بن زيد البصرى وحماد بن عمر النصيبى وحماد بن نافع
الى آخر ما قال وما ذكر اما يوجد منه منافرتها مع ان المنافرة الواقعة بين

الاسناد والتميز تذكري في موضع يذكرا أحدهما وينسب بتلذه واخذه الى
الآخر ان كان المذكور أخذ أو تليذ الغير المذكور أو بمشيخة له ان كان
المذكور شيخا لغير المذكور لان هذه النسبة يذكرونها لشهرتها المشعرة
للارتباط بين المشاهير فاذا كانت المنافرة التي هي مضادة للالزام من هذه النسبة
واقعة مستقرة كما هي مقتضى هذه الرواية صارت مقابلة للشهرة الحاصلة من
تلك النسبة ومساوية لها فذكرها وما تتركها وما اذا لم يذكروا المنافسة بقيت
هذه النسبة على اصلها الاصل فيها هو اشعارها بالموافقة والمرافقة والمحبة
والموانسة ثم هذا السند اتى من مبدئه الى مختتمه على اضعف صيغ الاداء
المحتمل للسامع وغيره وهو ذكره عن كما ذكره الحافظ ابن حجر في (نخبة
الفكر في مصطلحات اهل الحديث والاثار) هذا خلاصة الكلام في سند
الرواية الاولى من روايات الابانة * واما الرواية الثانية وهي ذكر سفیان بن وكيع
قال سمعت عمر بن حماد بن ابي حنيفة الخ فمدارها على سفیان بن وكيع وهو
ليس بمعاصر للاشعري لانه مات سنة سبع واربعين ومائتين ذكره الذهبي
عن ابن حبان فقيه الاقطاع ايضا فلا يدري من هو بين الاشعري وبين
سفیان بن وكيع فالرواية ساقطة مردودة * وهكذا الرواية الثالثة وهي ذكر
هارون بن اسحاق قال سمعت اسمعيل بن ابي الحكم يذكر الخ * واما الرواية
الرابعة وهي ذكر عن ابي يوسف قال ناظرت الخ فقيه الاقطاع الكامل
الموجب للردو الاسقاط لانه حذف السند من الاشعري الى ابي يوسف كله واما
سفیان بن وكيع وهو سفیان بن وكيع بن الجراح ابو محمد الرواسي قال

الذهبي قال البخاري يتكلمون فيه لاشياء لقنوه اباها وقال ابو زرعة يتهم
بالكذب وقال ابن ابي حاتم اشار ابي عليه ان يغير وراقه فانه افسد حديثه
وقال له لا تحدث الامن اصولك فقال سافعل ثم نادى وحدث باحاديث
ادخلت عليه وقد ساق له ابو احمد خمسة احاديث منكورة السند لا المتن
ثم قال وله حديث كثير وانما بلاؤه انه كان يتلقن يقال كان له وراق يلقنه من
حديث موقوف فيرفعه او مرسل يوصله او يبدل رجلا برجل وقال ابن
حبان مات سنة سبع واربعين ومائتين وكان شيخا فاضلا صدوقا لانه
ابتلى بوراق سوء كان يدخل عليه فكلهم في ذلك فلم يرجع قلت * وثلقته
ايضا بوجوب سقوط رواية هذا ثم العجب ان والده وكيع بن الجراح يتبع
ابا حنيفة ويعتقدوه وهو يروي في ابي حنيفة خلاف ما كان يعتقد فيه ابوه
فان الاقرب في البناء ان يعتمدوا على آباءهم ويطلبوا ما كان خلاف اقوالهم
ويعتقد انهم فبعيد من سفیان بن وكيع هذا ولا يعتمد على ما كان يعتقد
ابوه في الامام مع انه يروي عن ابيه كما ذكره الحافظ ابن حجر في التهذيب
التهذيب (اللهم الا ان يكون هذا من ملقنه سوء واما عمر بن حماد بن
ابي حنيفة فذكره العلامة القرشي في (الجواهر المضية في طبقات الحنفية)
فقال عمر بن حماد بن ابي حنيفة روى عن اخيه اسمعيل قوله انا اسمعيل بن
حماد بن ابي حنيفة ثم قال ثققه على ابيه حماد قلت * يبعد غاية البعد ان يروي
عمر عن ابيه هكذا ولا يرويه عنه اخوه اسمعيل رحمه الله تعالى فان اسمعيل
رحمه الله تعالى عنه من كبار الفقهاء ومشاهيرهم روى عنه كثير من الاعيان

فعدم رواية اسمعيل لهذه الرواية بل عدم وجدان شمة من معناها
 فيما نقلوا عنه يوضح ان هذه الرواية موضوعة على عمر قبح الله واضعها
 كيف وقد ثبت عن عمر بن حماد بن ابي حنيفة ما يناقض هذه الرواية
 المروية عنه نقضا ظاهرا قال في (مفتاح السعادة) في المطلب الرابع الذي بين
 فيه مذهب الالهية في اصول الدين قال عمر بن حماد بن ابي حنيفة رحمهم الله
 ائمت عند مالك مدة فلما اردت الرجوع قلت لعل بعض الحساد ذكر و اجدى
 عندك على خلاف ما كان عليه فاذا ذكر لك مذهبه فان رضيت فذاك والا فمظني
 قلت كان لا يخرج احدا من الايمان بذب قال اصاب قلت وان اصاب
 الفواحش قال اصاب قلت وكان لا يكفر قاتل النفس قال اصاب فمن قال
 غير هذا فقد اخطأ قال بلغني انه كان يقول ايتاني مثل ايمان جبرئيل قلت
 بلغك الباطل كان يقول ان الله تعالى بعث جبرئيل الى النبي صلى الله عليه وسلم
 كما بعثه الى من قبله فامر به ان يدعو الناس الى الايمان ايمان واحد لا ايمانان
 او ثلاثة ولا ايمان هذا او اقرار هذا غير ايمان هذا و اقرار ذاك فتبسم كالراضي
 به ولم يقل شيئا قلت وكان ينكر الشك في الايمان قال وما الشك فيه قلت
 عندنا اقوام لا يقولون انا مؤمنون حتى يستشني ايمانه او يقول احد هم لا ادرى انا
 مؤمن ام لا فانكره وقال من يقول هذا انتهى (١) فذب عمر بن حماد رضي الله
 تعالى عنه عن جده وبين ما كان عليه من الطريقة المستقيمة في الدين وذكر
 في سبب بيان مذهبه لما كان رضي الله تعالى عنه انه لعل بعض الحساد ذكر و ا
 جدى عندك على خلاف ما كان عليه فاذا ذكر لك مذهبه فان كان الحساد

اتهموا الالهية بالاعتقاد الخلق واقتروا عليها لذكورها البتة وماتر كها قط
 ولما لم يذكروا ان الامام كان قائلا بعدم الخلق والموضع موضع ذكر كل ما نسب
 الى الامام وهو بريء منه او ظعن فيه بسببه ولا يعود عليه الطعن بسببه بل هو
 الحق والصواب وخلافه الخطاء والانحراف ظهران هذه العقيدة ما اتهم بها
 الحساد ايضا ما وجدوا مجالا لانتهاهم بها واقتراءها عليه لكونه مشهورا معروفا
 بخلافها فيكون للاستتابة المروية عن عمر المذكورة في الابانة قرار بعد هذه
 الرواية المذكورة في (مفتاح السعادة) واما ابن ابي ليلى الذي ذكر في هذه
 الرواية انه استتاب الامام في قوله بالخلق فهو ممن يقع في الامام تارة ويمدحه
 اخرى قاله الحافظ الخوارزمي في (مسند) فوسع حسده للامام مجالا للواضعين
 فوضعوا الرواية منسوبة اليه واما اسمعيل بن ابي الحكم الواقع في الرواية الثالثة
 فلا يعرف فان ابن حبان ذكر اسمعيل بن ابي حكيم الراوي عن سعيد بن
 المسيب روى عنه مالك وابن اسحاق قال ابن حبان هو مولى عثمان بن عفان
 عداده في اهل المدينة وقيل هو مولى لآل الزبير روى عن سعيد بن
 المسيب روى عنه مالك وابن اسحاق مات سنة ثلاثين ومائة بالمدينة وابس فيه
 اسمعيل بن ابي بن الحكم وذكره الحافظ ابن حجر في (تهذيب التهذيب)
 وذكره الذهبي في (ميزانه) في ذكر من عرف بابيه فقال ابن ابي الحكم الفخاري عن
 جدته عن عمر انها رافعة قال كنت غلاما رمت نخل الانصار لا يكاد يعرف روى
 عنه معتمر بن سليمان فما علم اسم ابن ابي الحكم هذا الذي ذكره الذهبي
 فجعل اسمعيل بن ابي الحكم الواقع في هذه الرواية واما عمر بن عبيد الطنافسي

فذكره ابن حبان في ثقافته والعلامة القرشي في (طبقات الحنفية) قال ابن حبان عمر بن عبيد الطنافسي الحنفي من اهل الكوفة كنيته ابو حفص يروي عن ابي اسحاق السبيعي وسماك بن حرب يروي عنه اسحاق بن ابراهيم الحنظلي واهل العراق مات سنة سبع وثمانين ومائة وقال القرشي وله اخ اسمه محمد بن عبيد وثقهما الدارقطني ووثقه الذهبي في (ميزانه) فقال في ذكر عمر بن عبيد الخزاز اما عمر بن عبيد الله الطنافسي فتنة لاجرح فيه قلت لم يذكر هذا عن عمر بن عبيد واحد من الثلاثة المذكورين لا ابن حبان ولا القرشي ولا الذهبي ولو كان هذا يروي عنه لذكره هؤلاء الثلاثة وما خفي عليهم خصوصا الاول والثالث فانها لمحمد ثاب متيقظان ومع ذلك فليس احنفين ولعمري الكذب واضح على هذه الرواية فان عمر بن عبيد حنفي اقتصور منه ان يقلد ابا حنيفة ويتبعه مع علمه بعقيدته التي موجبها الترك والهجران في السند انقطاع وجهالة وظلمة واما الرواية الرابعة وهي ذكر عن ابي يوسف الخ فمران فيه انقطاع تام فهي مردودة مع انه يروي الثقات عن ابي يوسف ما يناقضه ويخالفه وقد مر وبالجملة الروايات كلها قد حوتها الظلمة في سندها ومتنها واخطاها الغرابة والنكارة فهي مردودة مجهولة منقطعة ساقطة مظلمة واذا انكسنا في اسناد الروايات الواقعة في الابانة فتكلم الآن في الرواية الواقعة في خلق افعال العباد للبغاري بتقدير ان لا يكون فيها الا بهام والافعل ما وجدناها مبهمة فلا يوجه اليها البحث للجهالة الواقعة فيها فنقول اولان هذه الرواية

ليست مسندة عن البخاري بل التحويل فيها على احمد بن الحسن فان كان احمد بن الحسن هذا هو الذي ذكره ابن حبان في (كتاب الثقات) فقال احمد بن الحسن بن نجند بن الترمذي صاحب احمد بن حنبل يروي عن يزيد بن هارون ثاب عنه الحسن بن سفيان ومحمد بن اسحاق بن خزيمة وغيرهما والحافظ ابن حجر في (تهذيب التهذيب) وصفي الدين في (خلاصة التهذيب) وقال يروي عنه البخاري والترمذي فهو الذي ذكره الحافظ الخوارزمي في رد مطاعن الخطيب ناقلا عن الخطيب فقال واما قوله حاكيا عن احمد بن الحسن الترمذي انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فقلت له يا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ما ترى ما فيه الناس من الاختلاف قال في اي شيء قلت فيما بين ابي حنيفة ومالك والشافعي فقال اما ابو حنيفة فلا عرفه واما مالك فكتب العلم واما الشافعي فمضى الي والجواب عنه من وجهين (احدهما) ان في متنه ما يدل على وهنه وكذبه لانه صح في الحديث انه يعرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم اعمال امته يوم الاثنين والخميس فكيف لا يعرفه وانه عليه السلام يعرف كل بروفاجر يعرض اعماله عليه فكيف لا يعرف ابا حنيفة واعمال اكثر امته على مذهبه الى آخر ما قال فاحمد بن الحسن هذا من الطاعنين في الامام فلا يعتمد على روايته التي موجبها الجرح في الامام ثم لو كان احمد بن الحسن هذا يروي ذلك بسنده لذكره الخطيب البتة كيف وقد حكى عنه ما يوجب الطعن في الامام واذ اظهر من احمد بن الحسن رؤياه الموحية لطعنه فيظهرها بالضرورة لانها يشتركان في الطعن لاسيما اذا اطلع عليها

البخاري فلا ينصور قط ان يخفى مثل هذه الرواية على الخطيب وهذا من اقوى الادلة على كذب الرواية وعلى انه ما ذكرها البخاري في (كتاب خلق الافعال) وايضا لا يحى من مثل احمد بن الحسن المتكلم بما يوجب الطعن في الامام بعد ان ثبت عنده من رواياه الطعن في الامام ان يهيم واما سماعه من ابي نعيم فمأخوذ ومع كل ذلك فيبعد من البخاري بعد كونه يروي عن احمد بن الحسن هذا ان لا يروي عنه بصيغة التحديث بل يروي عنه بصيغة تحمل السماع وغيره وان كان غيره فاما ان يكون احمد بن الحسن بن خراش الخراساني البغدادي ذكره في (التهذيب) (وخلاصة التهذيب) وقال في (خلاصة التهذيب) انه يروي عن ابي نعيم وطبقته وثقة الخطيب مات سنة اثنتين واربعين ومائتين عن ستين سنة الا عشرين يوما وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب قلت وذكره ابن حبان في الثقات اقول ليس احمد بن الحسن هذا من رجال البخاري في شيء من كتبه بل يروي عن مسلم والترمذي كما هو في (تهذيب التهذيب) (وخلاصة التهذيب) فلا اعتبار برأيه ان كان احمد بن الحسن الواقع في خلق الافعال هو لاسيما اذا نقل عنه البخاري بصيغة ضعيفة محتملة للسماع وغيره وهو لفظ قال واما ان يكون غيره وليس لغيرهما ذكر في الكتب المصنفة في الرجال واما الكلام فيمن وقع بعد احمد بن الحسن الى سفيان فقد سبق الكلام فيهم ولم يقع احمد بن الحسن في غير هذا الموضع من كتاب خلق الافعال ثم هذه الروايات كلها معارضة بالروايات الصحيحة التي رواها ثقات وبلغت التواتر وقد مر ذكرها فتكون

مردودة لان هذه الروايات واهيات ساقطات منقطعات فلا تصلح لان تعارض تلك الروايات المحكمات الصحيحة المتصلات لان القوي لا يؤثر فيه مخالفة الضعيف قاله الحافظ ابن حجر في شرح نخبه الفكر في مصطلح اهل الاثر (في بحث المقبول من الخبر اذا عورض فاذا كان الضعيف الذي له اصل لا يؤثر في القوي ولا يعارضه فما ظنك بهذه الروايات التي آثار الوضع عليها لائحة واما رات الاقتراء فيها واضحة فالحمد لله الذي ابان الحق ودمغ الباطل فجاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا

تمت الضميمة الاخرى لكتاب الابانة ولما كانت هذه الضميمة وصلت الى المطبعة بعدما طبعت الابانة وضميمتها الاولى بعدة اشهر وطبع فيها كتب اخرى فليفتقر وقوع الفاصلة في الطبع بين هذه الضميمة الاخرى وبين ضميمتها الاولى و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

تمت

565



❖ فهرس مضامين هذا الكتاب ❖

م.م.	مضمون
٤	مسئلة اختلاف وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ايضاً	تحقيق مسئلة ما اصابك لم يكن ليخطئك الخ
٥	لا يتوالى احد دون احد من الصحابة
ايضاً	مسئلة حرمة البراءة عن الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
ايضاً	مسئلة امر عثمان وعلي رضي الله عنهما
٦	الفقه في الدين افضل من الفقه في العلم
ايضاً	بيان ان اختلاف الامة رحمة
٧	فصل في بيان اختلاف معاني الايمان والاسلام
٩	بحث الايمان
ايضاً	صحة الايمان
ايضاً	درجة الاستدلال اعلى من درجة التقليد الف مرة
١٠	مسئلة الخلاف في ان العمل من الايمان او خارج عنه
ايضاً	بحث بناء الثواب والعقاب
١١	ان للعبد فعلاً حقيقة لا مجازاً
١٢	بحث اتحاد الاستطاعة للغير والشر
١٣	الناس على اربع فرق في القضاء والقدر
١٤	لا يضر كم جور من جارو لا عدل من عدل
ايضاً	بحث الاستثناء في الايمان

رقم	مضمون
١٦	مسئلة استواء الرحمن على العرش
٢٢	صفات الله تعالى لا عينه ولا غيره
ايضاً	البحث في كلام الله تعالى
٢٤	مشية الله و ارادته
٢٥	اسلام واحد من الشياطين
ايضاً	تفسير معنى الفطرة
٢٦	اثبات عصمة الرسل والانبياء عن الكبار
ايضاً	الفرق بين الانبياء والرسل
٢٧	محمد صلى الله عليه وسلم افضل من آدم عليه السلام
ايضاً	فضل المؤمن على الملائكة
ايضاً	بحث فضل الصحابة و اهل البيت بعضهم على بعض
٢٨	❦ باب آخر ❦
ايضاً	مسئلة خلق الجنة والنار
٢٩	بحث حدوث العالم و مناظرة الامام الاعظم مع دهرى
٣٠	❦ باب آخر ❦
٣١	اذا مات العبد اين يذهب ايمانه و سائر اعماله
ايضاً	باي شئ يعرف الله تعالى

رقم	مضمون
٣	مسئلة التوحيد و الايمان
٤	الملائكة اجسام لطيفة
ايضاً	تعداد الكتب المنزلة من السماء على الانبياء
ايضاً	الرسول من له شريعة و كتاب
ايضاً	ما جرى في مسئلة القدر من الكلام بين ابي بكر و عمر رضي الله عنهما
٦	بيان صفاته تعالى
ايضاً	الصفات الذاتية
٧	الصفات الفعلية
٨	صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غير ذاته
٩	صفات الله تعالى ازلية
ايضاً	القرآن كلام الله تعالى
١٠	لفظنا بالقرآن حادث
١٧	رد على الجبرية
٢١	رد على المعتزلة
٢٢	الاعمال ثلاثة
ايضاً	المعاصي نوعان
٢٤	حديث شق الصدر

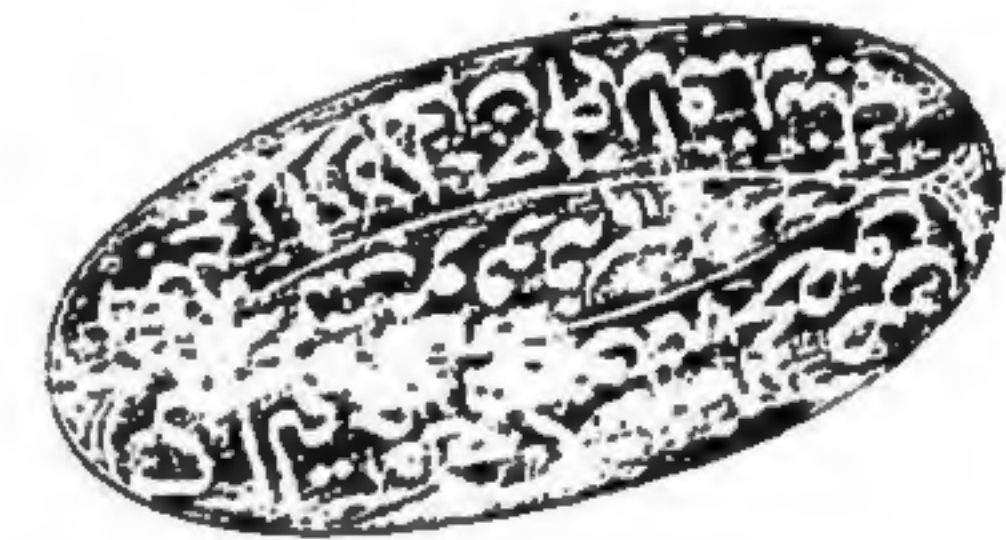
رقم	مضمون
٢٥	فضائل ابي بكر الصديق رضي الله عنه
ايضاً	فضائل عمر الفاروق رضي الله عنه
٢٦	فضائل عثمان رضي الله عنه
ايضاً	فضائل علي كرم الله وجهه
٢٧	رد على الروافض والخوارج
٣٠	الآيات والمعجزات ثابتة للانبياء عليهم الصلاة والسلام
٣١	الكرامات للاولياء حق
٣٢	روية الله تعالى حق باعين الرؤوس يوم القيامة
٣٤	الايمان لا يزد ولا ينقص من جهة المؤمن به
٣٥	العمل ليس جزاً من الايمان
ايضاً	شرح معنى الاسلام
ايضاً	شرح معنى الايمان
٣٨	شرح معنى المعرفة واليقين والتوكل وغيره
٤١	القصاص فيما بين الخصوم حق
٤٢	تفسير كل شيء هالك الا وجهه
٤٣	الشيطان لا يسلب الايمان ولكن العبد يدعه
ايضاً	سؤال منكرو تكبير حق
٤٥	ليس قرب العبد من الله وبعده منه من طريق طول المسافة
٤٦	القرآن منزل على الرسول صلى الله عليه وسلم مكتوب في المصاحف

رقم	مضمون
٤٧	الاسماء والصفات كلها مستوية في العظمة والفضل لا تفاوت بينها
٤٨	اذا اشكل على الموء من شيء فينبغي ان يعتقد الصواب في علم الله تعالى
ايضاً	مسئلة المعراج
٤٩	وصف البراق
ايضاً	علامات القيامة

٢	وجه تأليف الكتاب
٣	تمهيد المطالب
ايضاً	تفسير الايمان
ايضاً	الاقرار وحده لا يكون ايمانا
٤	فصل في ان الايمان لا يزيد ولا ينقص
٥	المؤمنون مستوون في درجة الايمان
ايضاً	فصل في انه لا مدخل للشك في الايمان والكفر
٦	فصل في ان المؤمن لا يكفر بالفسق
ايضاً	فصل في ان العمل غير الايمان
٧	فصل في ان الخير والشر كله من الله تعالى
٨	فصل في ان الفريضة بامر الله تعالى ومشيته
٩	المعصية ليست بامر الله تعالى ولكن بمشيته
ايضاً	اللوح المحفوظ
١٠	الاستواء على العرش
١١	الاقوال في كنه العرش
١٢	فصل في ان القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
ايضاً	صفات الله تعالى لا هو ولا غيره
١٣	فضائل القرآن
١٤	فصل في مراتب الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم

١٥	فصل البحث في خلق اعمال العباد وتفصيل المذاهب فيها
ايضاً	مناظرة الامام مع معتزلي والزام الامام اياه
١٦	فصل في انه خلق الله الخلق ضعفاء
ايضاً	الرزق من الله تعالى
ايضاً	الكسب وجمع المال حلال بل في بعض الصور واجب
ايضاً	روية الرزق من الكسب كفر
١٧	الانبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا متوكلين مكتسبين
ايضاً	فضيلة رد المال الحرام
١٨	الناس على ثلاثة اصناف
١٩	الاستطاعة مع الفعل لا قبله ولا بعده
ايضاً	المسح على الخفين
٢٠	القصر والافطار رخصة في السفر
ايضاً	شرح الرخصة والعزيمة
٢١	خلق القلم
ايضاً	اول شيء خلق القلم
٢٢	عذاب القبر حق
ايضاً	سوال منكرو نكير حق
٢٣	كيف يعود الروح في جسد الموتي
ايضاً	الحكمة في سوال القبر

رقم	مضمون
٢٦	ايضاً الجنة والنار حق وهما مخلوقتان الآن لا تفنيان
٢٤	سبعة اشياء لا تفنى
ايضاً	خلق الجنة فوق السموات السبع
٢٥	موضع السدرة وموضع جهنم والسجين
ايضاً	ميزان يوم القيامة
ايضاً	محل الحسنات والميزان



Süleymaniye Kütüphanesi
Kısım 1
1035/1-2

رقم	مضمون
٢٦	قراءة الكتاب والحساب يوم القيامة حق
٢٨	بعث النفوس من القبور ومن اجواف الوحوش والطيور
ايضاً	القصاص بين الخصوم
٢٩	مخلص من عليه ديون ومظالم
ايضاً	لقاء الله تعالى لاهل الجنة حق
٣٠	شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق ولو لصاحب كبيرة
٣١	ام المؤمنين عائشة بعد خديجة رضي الله عنها افضل نساء العالمين
ايضاً	اهل الجنة واهل النار خالدون في الجنة والنار
٣٢	ذكر نعم اهل الجنة
٣٣	ذكر جهنم اعادنا الله منها
ايضاً	ذكر دخول بعض عصاة المؤمنين النار
٣٤	ذكر عجائب قدرة الله تعالى
ايضاً	فوائد في عجائب قدرة الله تعالى جل جلاله

❦❦❦ ١٠ ❦❦❦ فهرس كتاب الابانة عن اصول الديانة للامام ابي الحسن
الاشعري رحمه الله تعالى ❦❦❦

❦❦❦	مضمون	❦❦❦
٢	خطبة الكتاب	
٥	باب في ابانة قول اهل الزيغ والبدعة	
٧	باب في ابانة قول اهل الحق والسنة	
١١	ذكر الخلفاء الراشدين والعشرة المبشرة رضي الله عنهم اجمعين	
١٣	باب الكلام في اثبات روية الله تعالى بالا بصار في الآخرة	
١٧	مسئلة والجواب عنها	
ايضاً	دليل آخر على اثبات روية الله تعالى بالا بصار	
١٨	دليل آخر على روية الله تعالى	
١٩	دليل آخر عليه ايضاً	
ايضاً	دليل آخر عليه ايضاً	
٢٠	❦❦❦ باب في الروية والرد على المعتزلة في الانكار عنها ❦❦❦	
٢٢	سوال والجواب	
٢٣	❦❦❦ باب الكلام في ان القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ❦❦❦	
٢٤	دليل آخر على ان كلام الله تعالى غير مخلوق	
٢٥	دليل آخر عليه	
٢٦	فصل زعمت الجهمية كما زعمت النصارى	
ايضاً	دليل آخر على بطلان قول الجهمية	
٢٧	فصل في بيان بطلان قول الجهمية	
ايضاً	دليل آخر على اثبات كلام الله تعالى وانه غير مخلوق	

❦❦❦ فهرس كتاب الابانة عن اصول الديانة للامام ابي الحسن ❦❦❦ ١١ ❦❦❦
الاشعري رحمه الله تعالى ❦❦❦

❦❦❦	مضمون	❦❦❦
٢٧	دليل آخر عليه ايضاً	
٢٨	دليل آخر	
ايضاً	دليل آخر	
ايضاً	دليل آخر عليه	
٢٩	دليل آخر عليه	
٣١	الرد على الجهمية ايضاً	
٣٢	الرد على الجهمية	
❦❦❦ ٣٣ ❦❦❦	باب ما ذكر من الرواية في القرآن	
٤٠	(باب الكلام على من وقف في القرآن وقال لا اقول انه مخلوق ولا اقول انه غير مخلوق)	
٤٢	سوال وجواب	
ايضاً	❦❦❦ باب ذكر الاستواء على العرش ❦❦❦	
٤٣	سوال وجواب	
٤٤	دليل آخر على استوائه على العرش	
٤٥	دليل آخر عليه ايضاً	
ايضاً	دليل آخر عليه ايضاً	
❦❦❦ ٤٧ ❦❦❦	باب الكلام في الوجه والعينين والبصر واليد	
❦❦❦ ٥٤ ❦❦❦	باب الرد على الجهمية في تقيهم علم الله تعالى وقدرته وجميع صفاته	
ايضاً	سوال مع اجوبة	

